DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi
Facultatea de Teologie Romano-Catolică

DIALOG TEOLOGIC

ANUL XX, nr. 39 / 2017

Sapientia
Iaşi 2017

Editor-in-Chief:
Ştefan Lupu

Executive-editor:
Iulian Faraoanu

Editorial Board:
Dirk Ansorge, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Germany
Pablo Argárate, University of Graz, Austria
Matteo Crimella, Faculty of Theology Milano, Italy
Wilhelm Dancă, University of Bucharest, Romania
Dávid Diósi, University „Babeş-Bolyai” of Cluj, Romania
Iulian Faraoanu, University „Alexandru Ioan Cuza” of Iaşi, Romania
Benone Farcas, Roman Catholic Theological Institute of Iaşi, Romania
Manfred Hauke, Faculty of Theology Lugano, Swiss
Ştefan Lupu, University „Alexandru Ioan Cuza” of Iaşi, Romania
Jan Mikrut, University Gregoriana of Rome, Italy
Maximilian Pal, Roman Catholic Theological Institute of Roman, Romania
Giovanni Tangorra, University Lateranum of Rome, Italy

Advisory Board
Mihai Afrenţoae, Roman Catholic Theological Institute of Roman, Romania
Enrico dal Covolo, University Lateranum of Rome, Italy
Lucian Dîncă, University of Bucharest, Romania
Emil Dumea, University „Alexandru Ioan Cuza” of Iaşi, Romania
Lucian Farcaş, University „Alexandru Ioan Cuza” of Iaşi, Romania
Marek Inglot, University Gregoriana of Rome, Italy
Gilfredo Marengo, University Lateranum of Rome, Italy
Zoltán Oláh, University „Babeş-Bolyai” of Cluj, Romania
Peter Schallenberg, Faculty of Theology Paderborn, Germany
Tarciziu Hristofor Şerban, University of Bucharest, Romania
János Vik, University „Babeş-Bolyai” of Cluj, Romania

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC
© Editura SAPIENTIA
Str. Văscăuţeanu, nr. 6
RO – 700462 – IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.dialogteologic.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

THE NEW BISHOP OF ROME: A REVOLUTION?

*Pablo ARGÁRATE**

Abstract: To many, Christians or not, Francis, the new Bishop of Rome, brings new fresh air into the world. Francis understands the Church as the "People of God" and wants to decentralize its organization. In other words, the Church has to go out, to everybody, especially to the excluded and marginalized, and bring them the joy of Christ's gospel.
In regard to the Catholic Church, his image of a "field hospital" is a very powerful one. Urgent compassion and care is the main task of the Church. But, Francis' revolution appears to be a re-focusing of the Church on Jesus' main message of compassion and mercy.

Keywords: Francis, Church, revolution, compassion, mercy, message.

At the beginning of 2013, the Roman Catholic Church is within one of her deepest crisis in history. Scandals, especially of abuse, were becoming stronger and more frequent. Pope Benedict, a highly respected intellectual, was clearly not a pastor and was more and more secluded behind the Roman curia. Almost every year his pontificate came negatively in the headlines: his speech in Regensburg produced a huge wave of wrath in the Islamic world. Further faux pas were among other Benedict's intention of reconciling the schismatic conservatives brought the credibility of the Catholic Church to deep levels. The last drop was the so-called "Vatileaks," where confidential information from the Pope's office came to the media. These leaks showed the terrible fight for power within the Roman curia and the lack of power of the Pope himself. In this context, on February 11, Benedict takes perhaps his most important decision, with which he will be remembered by history. He resigned. It was a shock, first of the Cardinals themselves, that cannot understand the resignation speech in Latin, and then of the whole world. Benedict, who has starkly preached against the dictatorship of relativism, eventually relativized the papacy, and doing so, he modernized it.

In the evening of March 13, 2013, first with smoke and then with bells the world was notified that a new Pope had been elected. Following ancient ceremonies one of the cardinals came out to St. Peter's loggia and announced in Latin:

* University of Graz, Austria.

> *Annuntio vobis gaudium magnum; habemus Papam: Eminentissimum ac Reverendissimum Dominum, Dominum Georgium Marium Sanctae Romanae Ecclessiae Cardinalem Bergoglio* (I announce you a great joy. We have a pope, the most eminent and reverend Lord, Lord Jorge Mario, cardinal of the Holy Roman Church, Bergoglio".

St. Peter's square is full of people. Joy is immense with the announcement. The vast majority of them, and most of the world, do not know who this Bergoglio is. However, they would be shocked by the following sentence of the Cardinal. *Qui sibi nomen imposuit Franciscum* ("who has given himself the name of Francis"). You can perceive the blow in the people, journalists, and the whole world. The Pope will be called Francis, like the *poveretto* (the little poor) of Assisi, the one who embraced the lepers and poverty, the excluded, who undertook a deep spiritual reform of the Church.

The present symposium takes place to some extent within the framework of another one dedicated to Leo I, as a bridge between Eastern and Western Christianity. Leo is, in his awareness of his office, arguably the first pope and we know that much of later evolution of the papacy has been problematic in many respects. Since XIXth century the popes had lost political power, at least in a direct form. This has brought up the challenge of understanding their role as spiritual leaders. From this perspective, I will attempt to elucidate now Francis' comprehension of the function of the bishop of Rome today.

Only four years after being ordained a priest, Jorge Bergoglio – as most of Argentinians, a descendant of Italian immigrants – was appointed Provincial of the Argentinian Jesuits for the period 1973-1976. These were the most difficult years of the country's history: terrorism and brutal military repression. His period as provincial remained almost until today highly problematic since he in fact divided the Jesuits and difficult consequences of his governance continued for many years. Bergoglio himself has pointed out that he committed many mistakes, mainly being authoritarian, do not listening and often taking the wrong decisions. After those difficult years of being superior, the star of the young Jesuit increasingly fades. He was appointed rector of the Jesuit Theological Faculty, then sent to Germany to do his doctorate, which he interrupted after few months, and back to Argentina eventually to teach some courses. In 1990 his students were suddenly informed that Padre Bergoglio would no longer be teaching them. He was sent to my city, Córdoba, where he should have no communication with the rest of the Jesuits and have there no other tasks than listening confessions. In some respects, the Jesuits had got rid of him and Bergoglio had come to his *sheol*. He would remain almost two years in this situation

and it would be there that his transformation took its final form. His only function in Córdoba was to listen and he fulfilled it. He learned to listen. In 1992 he was surprisingly appointed auxiliary bishop of Buenos Aires and a totally different Bergoglio emerged.

Arguably the best book on him, written by a British journalist, Paul Vallely, is called in its original English: “Untying the knots”. It refers to a devotion to the Mother of God Bergoglio found in Augsburg, Germany and diffused in Argentina. She is the one who unties our knots (*Knotenlöserin*) and solves our problems. However, the book refers more to the process of Bergoglio in untying his own knots, the knots he had been tying in the first part of his life. In this sense, it is very significant the title that this book received in the German translation: Von *Reaktionär zum Revolutionär* “From Reactionary to Revolutionary”, since it expresses the amazing transformation that took place in Bergoglio’s life, a transformation that perhaps is not finished.

Even the Jesuits that had known him for decades were puzzled by Bergoglio’s transformation. One of them, a young Jesuit at that time, affirms in an interview that at that time they could not understand what was going with Bergoglio then. Having been a conservative, he was focusing now on the poor, on their problems. As an auxiliary bishop, he would very often go to the slums of Buenos Aires and care for the excluded. Curiously, as superior of the Jesuits he had forbidden his own priests to continue with that service in the slums and two of them were eventually kidnapped by the military. Bergoglio had come to understand the poor as *locus theologicus*, as subject more than object; the poor as the beloved by God; those who are closest to him. In this manner, he came to the same conclusions than those kidnapped priests twenty years later. As an auxiliary bishop and then, after 1998 as archbishop, he would live very modestly, not in the episcopal palace but in a small department with an elderly priest, caring and cooking for him. He would travel not with a limousine but with the underground and bus. Very often in the weekend he went to replace priests in their parishes, so they could take some time off. Created a Cardinal in 2001 he continued doing the same. In the 2005 Conclave, he was the candidate of the liberals running after Ratzinger and could have blocked his election. Before his election, as it is the rule with Catholic bishops who become 75, he presented his resignation and found a room at a house for elderly retired priests. In March 2013, he bought an economy ticket (not the first-class ones paid by the Vatican) to go to Rome for the Conclave. He would never use the return ticket. What happened?

Before the Conclave for electing the bishop of Rome, the so-called "General Congregations" or Pre-conclave takes place. There cardinals are allowed to hold a short speech. Bergoglio only used 5 minutes of his allotted time. And these few minutes attracted the attention of all cardinals.

> The Church is called to come out of herself and to go to the peripheries, not only geographically, but also the existential peripheries: the mystery of sin, of pain, of injustice, of ignorance and indifference to religion, of intellectual currents, and of all misery.
>
> When the Church does not come out of herself to evangelize, she becomes self-referential and then gets sick (...) When the Church is self-referential, inadvertently, she believes she has her own light...Put simply, there are two images of the Church: Church which evangelizes and comes out of herself (…) and the worldly Church, living within herself, of herself, for herself. This should shed light on the possible changes and reforms, which must be done for the salvation of souls.
>
> Thinking of the next Pope: He must be a man who, from the contemplation and adoration of Jesus Christ, helps the Church to go out to the existential peripheries, that helps her to be the fruitful mother, who gains life from "the sweet and comforting joy of evangelizing."

In other words, the Church has to go out, to everybody, especially to the excluded and marginalized, and bring them the joy of Christ's gospel. We can see already here – and Bergoglio has been saying the same years before even in the Document of the General Assembly of the Bishops of Latin America in 2007 – the main lines of his pastoral thought and plan.

The official Conclave started in the afternoon of March 12. The following day, and after five rounds, the cardinals elected him as the new bishop of Rome. Almost an hour after the *habemus papam*, he appeared in the loggia, shrouded in profound silence, timidly waving – an image very different to that of Benedict XVI in 2005 – with simple white papal robe. To many it appeared as an old man deprived of all charisma. This immediately changed after his initial words: *Buona sera*, "Good evening". People were shocked with this unusual normal greeting. His speech at the loggia although spontaneous is also a very clear program. First he speaks of himself not as the Pope but as the new bishop of Rome. The church of Rome, he says quoting Ignatius of Antioch, presides in love. With this he provided his comprehension of the primacy issue. Primacy is not a question of power and hierarchy, but of love and service. This primacy is referred to the church of Rome and not to her bishop. Furthermore, he explicitly states that the church of Rome starts a new way in her relationship with her bishop. The term "way" is very central and he will repeat it the following day in his first mass with the cardinals. Three times he stressed that the

Church has to “walk”. This is a topic very central in the Vatican II Council and in Latin American theology. The Church is pilgrim and finds no place in this world and therefore cannot settle down until the Kingdom of God. Before giving the traditional blessing, another surprise took place. Francis asked the community of Rome (and of the world) to pray and bless her bishop, so he can bless her. With this he provided a deep insight into the sound ecclesiology of Vatican II, Latin American and especially Argentinian theology. It is key the biblical notion of “people of God”. Francis bent in order to receive the prayer and blessing of the people of God in Rome. Silence could not be more impressive. Some have seen here the moment in the Byzantine liturgy, when the priest bends in front of the iconostasis asking for the prayer of the assembly, before the anaphora. Already in Buenos Aires Bergoglio had also knelt before praying Evangelical Christians asking for their blessings. He would do the same in Phanar before the Ecumenical Patriarch. Before ending his short speech, Francis tells his people that in the following day he would go to main basilica dedicated in Rome to the Mother of God (under the name of *Salus populi romani*, “Protrectess of the Roman People”), to ask that she protect us all. Finally, he wishes everybody *buon riposo*, “sleep well”. *Francismania* has started.

The following day, as already mentioned, he went in a very modest car to Santa Maria Maggiore to pray to the Virgin Mary and in returning he passed by to the hotel where he stayed before the conclave to get his suitcase and pay the bill of a hotel, that actually now belonged to him. In the afternoon, he held the first mass in front of the Cardinals in the Sistine Chapel. There, with very simple liturgical garments, he insisted to the cardinals that the Church has to walk, move and go to the peripheries. Instead of receiving the greetings of the cardinals sitting while they kneel (in old times they used to kiss the pope’s foot as a sign of obedience!), he stood up and went himself to greet them. Two days later, he had his first encounter with the press. After thanking the journalists that had worked so hard covering the election, he said off-the-cuff: «*Come vorrei una Chiesa povera e per i poveri*!» (“How I long for a poor Church for the poor”). After finishing, speaking now in Spanish, he offered a silent blessing to the journalists, acknowledging that not all of them were Catholic or believers. The New York Times saw in it “a rare gesture for a pontiff and a sign of openness toward other faiths and engagement with the secular world”[1].

Few days later, Francis started his first Paschal celebration by the traditional rite of washing of feet on Maundy Thursday. He did not perform it, however, in the Vatican basilica, but in a jail to young prisoners, among them a Muslim woman.

[1] *New York Times*. 16 of March 2013.

Another shift took place with the papal trips. After the World Youth Day in Rio, where he drove in a small car through the crowds of the city and visited the *favelas*, the slums in Rio, he chose his first trip to be to the island of Lampedusa, where thousands of immigrants arrive and many more die in their way. There he cried for those, who nobody cries for, and denounced the "the globalization of indifference" in front of this fact. Albania, Korea, and Philippines brought him to the peripheries of the world. This was even stressed more with the appointment of cardinals from "the end of the world" instead of the traditional European main dioceses.

It is clear that deep changes are taking place in the Catholic Church. Changes applauded by many, nevertheless also criticized by other sectors (within the Roman church, traditional groups and even some cardinals are clearly against the opening of the Church and accuse Francis of leaving aside "papal dignity" as well as traditional doctrine). Let us now focus on this phenomenon. Many see here a revolution. As Vallely makes clear, Francis revolution is first of all a revolution, a transformation that took place first in Bergoglio's life itself.

The new bishop of Rome became increasingly popular from his first appearance in March 2013. "Person of the Year" for important magazines such as Times, the Rolling Stones, and even the Advocate, a known gay publication. There are books for CEOs regarding what they can gain from Francis style of leadership. Jewish publications discuss what rabbis can learn from the bishop of Rome. German Green Party (*die Grüne*) feels itself reflected in many aspects of Francis' actions. It is a fact that many women and men feel strongly appealed by him. Why?

Most people see in him an ordinary person, like you and me, with powerful gestures and signs. They feel addressed by him in his simple language and in the meantime unpretentious ways. On the other hand, they find in him a very authentic and coherent person, who lives what he says. In a world, where leaders live in luxury far from the people, they are amazed by Francis' existential message; somebody who chooses modesty and simplicity, who denounces the idol of money and luxury in favour of the Gospel's values. His choice of living in a simple hotel's room instead of the Vatican palaces, of having his meals with the employees, of travelling in regular small cars, of carrying his own bag, of austere garments have an enormous impact beyond any speech. In this sense, Francis is a master of PR.

However, it is his compassion what touches people. He avoids nobody and even looks for the excluded. He spends his birthday with homeless people, he stops the Papal car and gets off from it in order to touch and bless handicapped people or even invite them for a ride in that car. Pictures of

him hugging a disfigured sick man or letting a small orphan sit on his papal chair have gone around the world. Short after his election, an Italian magazine titled an article on him: *Rivoluzione della tenerezza*, “the Revolution of tenderness”.

As I already stated, fortunately popes are no longer, as they were in the past, political leaders. They have however an impact upon international political life. Francis for instance was instrumental in Cuban embargo lift by the United States and in his coming trip to this country he will stop in the island of the Caribbean. His presence, speech and especially signs at Lampedusa as well as in Brussels at the headquarters of the European Union had a powerful effect. The same happened in the last days where he openly denounced Armenian “genocide”.

His stark criticism of capitalism had brought him few friends in the world of international finances and especially of conservative Americans, who attempt to disqualify him as somebody who does not understand economics. He is even considered by some of them as a communist because he stands up for the poor and excluded from this world. It reminds us the famous saying of Brazilian bishop Helder Camara: “When I give food to the poor, they call me a saint. When I ask why they are poor, they call me a communist“.

His visit to Lampedusa and his greetings to immigrants for Ramadan produced a very positive image in the Muslim world as well as his defence against caricaturizing Islam or his visit of the West Bank in Palestine. His trip to Jerusalem was undertaken with two old friends of Buenos Aires, a Muslim and a rabbi. In addition to this, already in Buenos Aires he had criticized the opportunity of Benedict’s speech on Islam.

On the ecumenical field, as observed, his understanding of Roman primate from the very outset as well as his meetings with Christian leaders have been highly impressive. The same can be especially said about his relation with the Ecumenical Patriarch, whom he addresses as *il mio fratello Andrea*, “my brother Andrew”. He met him in Jerusalem, where he kissed his hand after Bartholomew’s speech. He invited him for peace prayers in Rome together with Israeli and Palestinian leaders, and eventually visited him in Phanar. There, he explicitly stated that Rome is ready for union with the Orthodox churches not requiring from them more than the common faith. On that same occasion and off-the-cuff he went to the Patriarch, bent in front of him (as he did in the loggia after his election), and asked him to bless him and the Roman church.

But also to the Evangelical Christians he had sent powerful signals and asked them to pray for him. These, at a convention in Texas, deeply moved by his request, fervently prayed for the bishop of Rome.

Especially in the last time and due to the terrible events in the Middle East, Francis often speaks about the "ecumenism of blood". Christians killed are not asked if they are Orthodox, Copts, Evangelical or Catholic but *together* they lay witness of Christ's passion.

In regard to the Catholic church, his image of a "field hospital" is a very powerful one. Urgent compassion and care is the main task of the Church. After a battle, you do not ask the wounded if they have cholesterol! In addition of this, Francis has strongly criticized clericalism, focusing instead upon the Gospel's model of pastors. Indeed in the first Maundy Thursday after his election, he addressed Catholic priests throughout the world:

> This is precisely the reason why some priests grow dissatisfied, lose heart and become in a sense collectors of antiquities or novelties – instead of being shepherds living with 'the smell of the sheep.' This is what I am asking you – be shepherds with the smell of sheep.

He also has strongly addressed scandals of abuse, money and corruption within the Church and even the Vatican, where Francis has undertaken the highly difficult reform of the Curia and has addressed its problems and sicknesses in a long list, among which he mentioned "spiritual Alzheimer".

Francis understands the Church as the "People of God" and wants to decentralize its organization. In this context he appointed a group of eight cardinals from all continents to assist him in the governance of the Church. This synodality is also expressed in giving more power and decision to the episcopal conferences. In addition to this, most of the new cardinals come from the "global South".

Francis' revolution appears to be a re-focusing of the Church on Jesus' main message of compassion and mercy. Already the day after his election, in the basilica of Santa Maria Maggiore, he asked the confessors to be merciful. Few days later, at his first Angelus message he insisted on the same issue, as he did with the above-mentioned image of the "field hospital". At the coming Synod on Family he has placed the theme of what the Church ought to do with those who live irregular situations, mainly the remarried divorced and their access to communion. Finally, on the second anniversary of his election, he had proclaimed an "Extraordinary Jubilee of Mercy".

To many, Christians or not, Francis brings new fresh air into the world. Compassion is his key message, supported by powerful signs. What no everybody knows but can, nevertheless, feel is that Francis preaches mercy because he had experienced it in his own personal life. He always repeats that he is a sinner and there is no exaggeration in this. The motto of his episcopal and papal coat of arms states "*miserando atque eligendo*". Taken from a homily from a Latin Church Father, Bede, it refers to Jesus choosing

Matthew: he had compassion on him and chose him. In this, young Bergoglio saw his priestly vocation. From his own mistakes, Bergoglio learnt what compassion means.

Nobody is excluded from God's compassion: the poor, the abused, the marginalized, the persecuted, the old people, the sick, those who live irregular situations, the transgendered, those who have been crushed by life and terrible experiences. Throughout history, many popes are remembered by their constructions: basilicas, palaces, squares, fountains, and museums. Francis will be remembered, however, by setting showers for the homeless of Rome, by inviting them to celebrate with him his birthday and to visit the Vatican museums. In cold Roman nights, there are priests and an archbishop, who through the streets of the ancient capital distribute food and blankets.

Coming now to an end, I usually close my presentations on Francis with a powerful picture. In it, we could see on the left, archbishop Bergoglio kneeling in front of a wheelchair. Sitting there on the right side, we have a sick boy with Aids and no more hair. The bishop devotedly kisses his feet. My final question to my audience and also to you today is the following: On which side of this picture, left or right, is the *Vicar of Christ*?

"Truly I tell you, whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me"[2].

[2] Matthew 25,40.

EDUCARE ALL'ASCOLTO DELLA PAROLA DI DIO
Il Cardinale Carlo Maria Martini
maestro appassionato di *lectio divina*

*don Matteo CRIMELLA**

Abstract: Lo studio mette in evidenza il ruolo della lectio divina nell'accostamento alla Bibbia. La tradizione cristiana da sempre si è sottoposta all'ascolto della Parola di Dio. Il termine *lectio divina* viene dalla tradizione patristica e propriamente significa «lettura divina». Si tratta di leggere la Scrittura in spirito di preghiera come Parola di Dio, nell'ambito della nostra vita cristiana, in comunione con la Chiesa e con il suo insegnamento. Non è dunque una lettura privata, non è uno studio esegetico, ma è un vero e proprio momento di preghiera. Nessuno di noi ha la possibilità di incontrare Gesù in carne ed ossa, essendo questa esperienza storica a noi interamente negata, ma indubbiamente tutti possono incontrarlo nella forma della fede e ascoltarlo per mezzo della sua Parola.

Keywords: Parola di Dio, ascolto, *lectio divina*, Cristo, Martini, Scrittura.

Introduzione

Che cosa è la *lectio divina?* Si tratta di un esercizio di ascolto della Parola di Dio che coglie il mistero del Verbo incarnato attestato dalla Sacra Scrittura e, nel compimento dello stesso esercizio, penetra nel mistero stesso di Dio. Nessuno di noi ha la possibilità di incontrare Gesù in carne ed ossa, essendo questa esperienza storica a noi interamente negata, ma indubbiamente tutti possono incontrarlo nella forma della fede e ascoltarlo per mezzo della sua Parola. Il Libro ispirato e canonico permette questo incontro reale con il Signore, con il Cristo risorto.

1. Quali sono i passi della lectio divina?

La tradizione cristiana da sempre si è sottoposta all'ascolto della Parola di Dio. Il termine *lectio divina* viene dalla tradizione patristica e propriamente significa «lettura divina». Si tratta di leggere la Scrittura in spirito di preghiera come Parola di Dio, nell'ambito della nostra vita cristiana, in comunione con la Chiesa e con il suo insegnamento. Non è dunque una

* Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano.

lettura privata, non è uno studio esegetico, ma è un vero e proprio momento di preghiera.

2. Quali sono le tappe della *lectio divina*?

La prima tappa è la *lectio*. Significa leggere e rileggere il testo così da fare emergere il senso del testo stesso. Il testo biblico è un testo scritto ed è un testo antico. Spesso noi ascoltiamo pagine che conosciamo eppure ne diamo un'interpretazione vieta, scontata, moralistica e non cogliamo la forza del racconto, la novità del messaggio. Si tratta dunque di interrogarsi sul senso del testo: che cosa dice questo testo? Uno strumento prezioso per questo primo esercizio è l'uso della concordanza. Infatti l'agiografo utilizza un termine con un significato ben preciso; comprendere in che modo lo usa in differenti contesti ci permette di scendere in profondità e di cogliere così lo spessore di un racconto.

La seconda tappa è la *meditatio*. Questo passo suppone che il testo sia stato letto, riletto, macinato. La domanda è la seguente: che cosa dice a me il testo? Siamo cioè alla ricerca non più del senso, ma del significato. Naturalmente questa domanda non è solipsistica: l'io è sempre un io ecclesiale e comunitario. Che cosa dice questa Parola a me, alla mia comunità, alla Chiesa? Differenti destinatari chiedono differenti letture: un conto sono un gruppo di ragazzi in crescita, un conto un gruppo di anziani soli; un conto è chi ancora deve decidere per la vita, un conto è chi ha già compiuto scelte fondamentali. Non dimentichiamo che la meditatio non ci chiede anzitutto che cosa dobbiamo fare, ma ci rivela qualcosa di inedito e di meraviglioso del mistero di Dio. Proprio a fronte della novità di Dio che la pagina della Scrittura mi rivela, la conseguenza è una scelta, una decisione, un passo. L'etica non è secondaria, ma è solo seconda rispetto alla meraviglia interiore per la rivelazione.

Il terzo passo è quello della *oratio*. Già durante la meditatio, addirittura all'inizio, posso iniziare a pregare. Invoco lo Spirito perché mi illumini, chiedo il dono di capire il segreto della Parola di Dio. Ma ad un certo punto si abbandona la riflessione su di sé, sulla Chiesa, sul mondo e ci si immerge nel colloquio con il Signore avvertito nella sua vicinanza, nella sua presenza. In casa basta volgere lo sguardo alla croce o a un'icona; in cappella porsi in ginocchio di fronte al Santissimo. La testa coinvolge il cuore.

Il quarto passo è la *contemplatio*. È il frutto della preghiera: in certo senso si abbandona il testo e pure si lasciano le proprie parole per gustare il mistero di Dio. È l'amore del Padre che si rivela nel Figlio Gesù e dona lo Spirito santo, è il mistero della croce del Signore che illumina la nostra esistenza, è la consolazione dello Spirito che penetra nel nostro cuore. Si

vedono le cose dal punto di vista di Dio: si entra in uno stato di passività nella quale il Signore consola e infonde gioia.

Il frutto di tutto ciò è la *consolatio*, ovverosia la profonda pace interiore. È il gusto per le cose di Dio: la gioia interiore, il sapore della verità, la bellezza della castità, la forza dell'amore, la fecondità della vita offerta a Dio, il coraggio fino al martirio. I doni dello Spirito si integrano con la nostra vita e con la nostra persona, in una fecondità che il Signore predispone e realizza.

Il sesto passo è la *discretio*, ovverosia il discernimento cristiano. L'esercizio dell'ascolto della Parola di Dio forma in noi quell'uomo nuovo che non pensa più secondo la carne ma secondo lo Spirito e dunque si abitua a discernere la realtà. Ci rendiamo conto che a poco a poco non prevale il buon senso o quanto abbiamo appreso nella nostra educazione, ma i criteri per agire sono dettati dal Vangelo, dalla Parola, dallo Spirito.

Ne consegue la *deliberatio*, cioè una serie di scelte concrete secondo il Vangelo. Vi sono tempi in cui queste scelte sono richieste, altri tempi nei quali dobbiamo semplicemente perseverare nelle scelte già compiute.

L'ultimo passo è l'*actio*, cioè l'azione stessa. Il mio agire è un agire evangelico e chi sta intorno a me sente il profumo del Vangelo, la gioia dello Spirito, la consolazione della misericordia.

È quasi scontato ricordare che non sempre ci sono tutti gli otto passi. In molte occasioni viviamo solo i primi due (la lectio e la meditatio) in un clima di preghiera. In altre occasioni ci spingiamo più in là. La vita quotidiana è per tutti complessa e non sempre abbiamo il tempo, le energie, la disponibilità del cuore per vivere intensamente la lectio divina. Tuttavia questo esercizio (pur nelle sue inevitabili riduzioni quotidiane) crea a poco a poco in noi una mentalità, un modo di pensare che è quello del Vangelo.

3. Più in profondità

Torniamo sugli elementi più difficili, la lectio e la meditatio. Di fatto il testo invece di essere una finestra aperta sulla rivelazione, non raramente si dimostra essere una persiana chiusa. Il lavoro esegetico approfondisce lo studio delle lingue originali, dei contesti letterari, delle regole ermeneutiche per interpretare il più adeguatamente possibile i testi biblici. Indubbiamente chi ha un po' di pratica dell'esegesi è agevolato nell'esercizio della lectio.

Due regole possono essere d'aiuto. La prima la possiamo esprimere così: l'interpretazione di una pagina biblica è sempre una relazione fra il testo e il suo contesto. A questo proposito è istruttivo un passo del teologo Pierre Gisel. Egli afferma:

Se *a* equivale all'enunciato storico o biblico; *x* equivale all'enunciato che noi dobbiamo oggi istituire; *b* equivale alla situazione socio-culturale in cui il testo biblico è inserito; *y* equivale alla situazione storico-culturale nella quale noi dobbiamo ridire il senso del vangelo; il compito ermeneutico si dispiega, formalmente, così:

$$\frac{a}{b} = \frac{x}{y}$$

Sottolineo che sono le relazioni fra *a* e *b* e fra *x* e *y* che debbono essere messe in corrispondenza e in parallelismo e che solo la comparazione di questi rapporti permetterà di decidere se i discorsi proposti oggi sono fedeli o no all'evangelo[2].

La tesi di Gisel appare intrigante. Egli mostra che solo la relazione fra il testo biblico e il suo contesto ha il volto dell'interpretazione. D'altro canto la corrispondenza fra l'enunciato della fede e il contesto odierno disegna un ulteriore compito ermeneutico che si sforza di ridire oggi la parola del Vangelo.

Detta così la teoria appare semplice e affascinante. Si definisce il compito interpretativo e si bandisce ogni possibile fondamentalismo. Quest'ultimo infatti, sempre di ritorno ad ogni stagione in qualsiasi compagine ecclesiale, tende a negare o ignorare i problemi che il testo pone, ma alla fine snatura il testo stesso. Per il fondamentalismo la lettura della Bibbia non è un'interpretazione, la Bibbia è già chiara per se stessa, sicché non può esistere nessuna relazione fra testo e contesto. Utilizzando il linguaggio di Gisel possiamo rappresentare la lettura fondamentalista con una semplice uguaglianza: $a = x$.

Se dunque *a* è il testo biblico e *b* è il suo contesto, è necessario ricordare che il contesto è la storia, la geografia, le lingue nelle quali il testo è stato scritto, i costumi e le usanze dell'epoca, etc. Basti un esempio: la parabola dei talenti (cfr. *Mt* 25,14-30); chi ignorasse che un talento è una moneta che vale 10.000 denari (il denaro è lo stipendio giornaliero di un operaio) non capirebbe che ai servi è affidato un bene immenso, sia che si tratti di cinque talenti, come nel caso di due o di uno solo. Sempre restando nel Vangelo di Matteo non è difficile immaginare l'immensa sproporzione esistente fra un debito di 10.000 talenti e uno di 100 denari (cfr. *Mt* 18,23-35).

La seconda regola è una vera e propria regola d'oro. Essa è la stessa formulata dai filologi alessandrini a proposito della lettura di Omero: *Omeron ex Omerou safenizein*, cioè «spiegare Omero attraverso Omero»; nel

[2] Pierre GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann* (Théologie historique 41), Beauchesne – Labor et Fides, Paris – Genève 1977, 273-274.

caso della Sacra Scrittura diventa: «spiegare la Bibbia per mezzo della Bibbia». Un passo illumina un altro, un testo dà luce all'altro. Ecco l'importanza dell'uso della concordanza: essa indica in quali passi l'agiografo usa una parola, un'espressione, così che i testi a poco a poco si illuminano a vicenda. Non bisogna poi dimenticare che Marco va letto con Marco, Matteo con Matteo e così via. Nell'interpretazione di un passo evangelico (o, più in generale, neotestamentario) dobbiamo tener conto di tutto l'Antico Testamento, ma è meglio non intrecciare i Vangeli (spiegando Marco con Luca, per esempio), oppure i Vangeli e Paolo in quanto ogni autore ha una sua peculiarità teologica che va rispettata e valorizzata.

4. Un esempio

L'esempio che prendiamo in considerazione è l'episodio della guarigione della suocera di Simone (*Mc* 1,29-31). Dice il testo:

> 29 E subito, usciti dalla sinagoga, andarono nella casa di Simone e Andrea, in compagnia di Giacomo e Giovanni. 30 La suocera di Simone era a letto con la febbre e subito gli parlarono di lei. 31 Egli si avvicinò e la fece alzare prendendola per mano; la febbre la lasciò ed ella li serviva.

Il Vangelo di Marco è affollato di personaggi minori, cioè figure umane che compaiono all'interno di un solo episodio e subito scompaiono, senza lasciare traccia di sé. Particolare risalto assumono le figure femminili: sono anonime, sono spesso definite in relazione ad altri (la suocera di Simone, la figlia di Giairo), non raramente sono silenti, eppure i loro incontri con Gesù diventano icone di straordinaria intensità. Ricordiamole: la suocera di Simone (1,29-31), l'emorroissa (5,25-34), la figlia di Giairo (5,21-24.35-43), la donna Siro-fenicia (7,24-30), la vedova al tempio (12,41-44), la donna che unge il capo di Gesù col nardo prezioso (14,3-9), le donne ai piedi della croce (15,40-41) al sepolcro (15,47) e alla tomba vuota (16,1-8). Solo alla fine della sua narrazione Marco rivela alcuni dei loro nomi (15,40) e ricorda che esse «lo seguivano e lo servivano» (15,41) dalla Galilea (ovverosia dall'inizio del cammino di Gesù) e poi salendo con lui a Gerusalemme. Personaggi minori ma non certo secondari, vista la singolare caratterizzazione del loro itinerario dietro a Gesù.

Fermiamo la nostra attenzione sul primo di questi personaggi, la suocera di Simone. Nella cornice di un breve episodio Marco traccia uno splendido itinerario battesimale.

Il contesto è quello della prima giornata a Cafarnao: Gesù ha chiamato i suoi primi quattro discepoli (1,16-20), poi è entrato nel villaggio, insegnando nella sinagoga in giorno di sabato e scacciando un demonio (1,21-28). Guarisce la suocera di Simone (1,29-31) e, al termine del riposo sabbatico, molti

altri malati (1,32-34), abbandonando però il villaggio all'alba del giorno seguente (1,35).

V'è anzitutto uno spazio: la casa di Simone e Andrea. Al luogo pubblico della sinagoga succede un luogo privato. E tuttavia la casa non è semplicemente l'abitazione dei due fratelli. Sfogliando Marco ci si rende conto che la «casa» assume anche un'altra valenza: è l'ambiente dove Gesù si ritira coi suoi. In casa Gesù è interrogato dai discepoli a proposito del demonio che dominava il ragazzo epilettico (10,28) e a proposito delle parole su matrimonio e ripudio (10,10). La casa è dunque un luogo dove Gesù rivela ai discepoli qualcosa del suo mistero, istruendoli in privato circa il suo insegnamento.

Nella casa v'è una donna con la febbre. Che cosa rappresenta la febbre? È «un fuoco nelle ossa» (cfr. *Lv* 26,16; Dt 28,22) cui forse si attribuiva un'origine demoniaca, sicché la donna sarebbe dominata da un demonio, inchiodata a letto, senza poter nemmeno ricevere Gesù. Pur senza giungere a tanto, bisogna rilevare che la suocera di Simone è prigioniera del male fisico, così come l'uomo nella sinagoga era sottomesso allo spirito impuro (1,23-24).

Quanto Gesù compie è narrato con un'inversione temporale: invece di esserci prima l'azione taumaturgica (prendere per mano), poi il relativo effetto (essere risollevata), qui si racconta il contrario. L'accento è tutto sul "far alzare", verbo che indica la resurrezione della figlia di Giairo (5,41), la guarigione del ragazzo epilettico (9,27) e la stessa risurrezione di Gesù (14,28; 16,6). V'è dunque un passaggio alla vita a causa dell'intervento di Gesù. L'atto di prendere per mano la donna rivela una speciale attenzione (cfr. 5,41; 9,27) e ricorda il gesto degli angeli che presero per mano Lot, sua moglie e le sue due figlie «per un grande atto di misericordia del Signore verso di lui» (*Gen* 19,16) per farle uscire da Sodoma.

Infine la donna, liberata dalla febbre (febbre qui quasi personificata: un nemico che, sconfitto, se ne va), si mette a servire Gesù e i suoi discepoli. Il gesto può indubbiamente indicare il servizio a tavola, tipico dell'ospitalità, ma ricorda pure quanto hanno compiuto gli angeli nei confronti di Gesù (1,13) e anticipa quello che Gesù dirà di se stesso: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (10,45).

In altre parole la suocera di Simone passa dalla schiavitù al servizio, dall'oppressione del male (o del demonio) che la inchioda al suo giaciglio alla libertà di servire Gesù. Ma un simile passaggio ricorda l'itinerario del popolo d'Israele, liberato dalla schiavitù del faraone per camminare nel deserto e imparare a servire il Signore. Israele, infatti, una volta attraversato il mar Rosso, non è entrato immediatamente nella terra promessa ma ha appreso a servire il Signore in un cammino durato quarant'anni. La

libertà, cioè, non coincide con la fine della schiavitù ma più profondamente consiste nel servire il Signore.

L'incontro con la suocera di Simone diviene allora un paradigma del cammino battesimale. In due sensi. Sul versante teologico rivela che Gesù (colui che il Vangelo di Marco chiama sin dall'inizio Cristo e Figlio di Dio [1,1; 8,29; 15,39]) si avvicina all'uomo, gli tende la mano, gli ridona vita, lo strappa dalla potenza nemica che lo paralizza. Sul versante antropologico chiede che il lettore s'identifichi con l'anonima donna, per domandarsi quali siano le "febbri" che gli tolgono la libertà e dalle quali deve essere liberato per servire il Signore e camminare dietro a lui.

IL CONTRIBUTO DI DUMITRU STANILOAE ALLO SVILUPPO DELLA TEOLOGIA ORTODOSSA RUMENA

*Ştefan LUPU**

Abstract: Nell'opera di Dumitru Staniloae esiste una grande varietà di temi e problemi, in cui ha assunto delle posizioni originali, a volte radicali, ma sempre favorevoli al dialogo.

Credo sia possa abbozzare, anche se in modo provvisorio, quella che può essere definita la «visione creatrice» di Dumitru Staniloae, ossia il filo conduttore che dà unità e consistenza alla sua opera. La riflessione teologica del nostro autore si distingue per l'elaborazione di una teologia esistenziale, una teologia cioè che valorizzi pienamente la Rivelazione e l'esperienza ecclesiale del popolo di Dio, poi per una teologia animata dalla spiritualità filocalica e, infine, per una teologia aperta al dialogo vivo con la società contemporanea.

Keywords: teologia ortodossa, Staniloae, contributo, sviluppo, novità.

Per Dumitru Staniloae la carriera accademica è iniziata il 1° settembre 1929, quando all'età di 26 anni è stato nominato professore supplente (e dal 1932 titolare) all'Accademia teologica di Sibiu. Nei 17 anni di attività didattica svolta in questa Accademia, egli ha insegnato *Teologia Dogmatica* (1929-1946), *Apologetica* (1929-1932 e 1936-1937), *Teologia Pastorale* (1932-1936) e *Lingua greca* (1929-1934). Apprezzandolo per la qualità dei suoi corsi in teologia, nel 1936, il metropolita Nicola Balan affidò a Dumitru Staniloae, la direzione dell'Accademia Teologica, carica in cui è rimasto fino al suo trasferimento a Bucarest, nel 1946.

In qualità di professore e rettore, il nostro autore ha condiviso gli sforzi compiuti dal metropolita Nicola Balan volti a migliorare la qualità dell'insegnamento teologico come pure quelli di elevare il prestigio dell'Accademia teologica Andreina, inserendola nel circuito universitario. Inoltre, ha cercato di aprire l'orizzonte ecumenico agli studenti, invitando a visitare l'Accademia il vescovo anglicano, *Harold Buxton* (1937), il vescovo ausiliare di Parigi, *Roger Blaussart* (1939), e il teologo ortodosso bulgaro, *Stefano Tancov* (1940 e 1943), che vi hanno tenuto anche delle conferenze.

Per comprendere il contributo offerto dal nostro autore per il rinnovamento della teologia ortodossa romena, credo interessante conoscere innanzitutto la situazione della teologia ortodossa in Romania fino all'arrivo di Staniloae. In queste pagine, non intendiamo certo stendere una storia della

---

* Facoltà di Teologia Romano-Catolica, Università "Alexandru Ioan Cuza" Iasi.

teologia ortodossa romena[1], ma vogliamo solamente sottolineare i suoi momenti salienti.

1. L'evoluzione della teologia ortodossa romena

La genesi della teologia ortodossa romena rispecchia da vicino il cammino sinuoso della formazione della Chiesa Ortodossa Romena. Le sue basi risalgono al periodo antico, quando i missionari cristiani, di origine latina e poi bizantina, slava e greca, innestarono i valori evangelici sul tronco della religione professata dalla popolazione dacio-romana. Dopo l'epoca patristica, che ha visto fiorire personalità come *Giovanni Cassiano* e *Dionigi Esiguo*, ponti di collegamento tra l'Oriente e l'Occidente cristiano, ci è voluto più di un millennio per vedere di nuovo sorgere, nella Chiesa Romena, l'alba di una nuova era culturale e teologica (XVI secolo). La nebbia dello slavismo e del bizantinismo cominciava a far posto, non senza resistenza, ai valori e allo spirito nazionale romeno, sotto i raggi della cultura occidentale, di cui la cultura romena si sentiva parte integrante.

Lungo tutto quest'arco di tempo, la fede cristiana è stata vissuta dal popolo romeno in un modo semplice, in conformità alla sua situazione socio-politica. Senza un'organizzazione politica unitaria e, soprattutto, senza una propria gerarchia che pensasse alla sua formazione spirituale, i cristiani romeni hanno espresso il loro *teologare* nel folclore, in particolare nei canti di Natale (*colinde*) e nei canti per la festa delle Palme.

Più tardi, accanto a questa teologia popolare sono cominciati a circolare dei piccoli catechismi, contenenti domande e risposte, prese dai Padri della Chiesa. Scritti nella lingua slava o greca, quei catechismi andavano a pochi eruditi che conoscevano queste lingue, perché il popolo, come anche i suoi presbiteri, parlavano soltanto il romeno e avevano una istruzione carente[2].

---

[1] Un trattato esaustivo sulla storia della teologia romena è stato elaborato da TODORAN I. – CHITESCU N. – ICA I. – STANILOAE D., ed., *De la Théologie Ortodoxe Roumaine des origines à nos jours*, Bucarest 1974.

[2] Praticamente fino all'introduzione della lingua romena nella liturgia e dell'obbligatorietà della formazione presbiterale nei seminari (XIX secolo), i presbiteri vivevano una vita molto semplice, simile a quella del popolo, lavorando nei campi. La loro istruzione si riduceva alla conoscenza del rituale liturgico, appreso da un altro sacerdote, o nei monasteri. Ecco come descrive lo storico romeno, N. Iorga, la situazione del Clero, nel secolo XVII, nei principati romeni: «Egli (il presbitero) non aveva d'altronde alcun legame con la gerarchia e con l'insegnamento greco-slavo... Presbitero (*popa*)... poteva diventare chiunque con i soldi necessari per ottenere la *singhelia*, cioè l'atto di nomina [...] Di solito il presbiterato era ereditario. Il presbitero doveva pagare la sua "offerta" presbiterale e i "soldi della pastorale" per ogni nuovo insediamento di vescovo, ma quella offerta... era più leggera che le tasse che dovevano pagare i contadini [...] Il figlio del presbitero che voleva l'ordinazione doveva avere una certa istruzione. A volte gliela dava suo padre... altre volte entrava in un monastero per il tempo necessario ad imparare a leggere, a scrivere e a imparare a memoria

Difatti, fino all'organizzazione dei primi seminari e facoltà di teologia del XIX secolo, l'insegnamento teologico si svolgeva intorno a scuole istituite presso monasteri, sedi diocesane e corti signorili[3]. La preoccupazione principale di queste scuole era far imparare agli studenti, accanto all'arte del leggere e scrivere, alcune nozioni necessarie per poter svolgere il servizio divino.

All'interno dei centri monastici, in particolare nei monasteri di *Tismana* e *Bistrita* (in Valacchia), *Neamt* e *Putna* (in Moldavia), sorti dopo il risveglio monastico provocato da san *Nicodemo* (1340-1406)[4], assistiamo, invece, ad un'importante opera di trascrizione di manoscritti contenenti le traduzioni in slavo di testi biblici e patristici[5].

La corrente culturale accesa dal Rinascimento e dalla Riforma ha stimolato anche nei principati romeni la preoccupazione per le opere della storia antica, della Bibbia e dei Padri della Chiesa. In questo modo, a partire dal XVI secolo, iniziano le traduzioni e la stampa in lingua romena (l'alfabeto cirillico è stato utilizzato dalla Chiesa Romena fino alla fine del secolo XIX)

---

i canti e alcune preghiere più comuni [...] Il numero dei presbiteri era limitato soltanto alla corte signorile o dove il pagamento veniva fatto dalla Corte... Per il resto, anche nelle città lo potevano essere quanti volevano [...] Questi servivano temporaneamente, mentre nei paesi c'era una moltitudine di presbiteri che avevano il loro ufficio soltanto in vista del fisco e forse non entravano mai nella Chiesa, non sapendo cosa fare lì [...] I Patriarchi e i Signori non avevano la cura dei semplici presbiteri, e non l'hanno avuta che molto tardi, sotto i *fanarioti*. Da parte loro, i vescovi raccoglievano i loro incassi, giudicavano i presbiteri canonicamente colpevoli, potendo maltrattarli e rinchiuderli, e si preoccupavano che la gente non passasse da una parrocchia all'altra... Altre vedute e altri piani non avevano», N. Iorga, *Istoria Bisericii Româneşti*, I, 274-277.

[3] Cf. D. Calugar, «L'enseignement religieux»; M. Pacurariu, *Istoria B.O.R.*, II, 196-209; 586-602.

[4] Nicodemo, nato in Macedonia, ricevette l'abito monacale al monte Athos. Dopo un periodo vissuto nella regione serba, *Craina*, verso il 1370-1371 passa il Danubio e costruisce con l'aiuto del principe romeno *Vladislav-Vlaicu Voda* il monastero *Vodita*. A partire dal 1375, sotto il principe *Radu I*, inizia la costruzione del monastero *Tismana*. Ambedue i monasteri sono stati guidati da Nicodemo fino alla morte, secondo il principio della «samovlastia»; cioè, il monastero era governato dal proprio «sobor» (assemblea dei monaci) senza l'intromissione di qualche autorità ecclesiale o statale. Cf. N. Iorga, *Istoria Bisericii Româneşti*, I, 48-59; M. Pacurariu, *Istoria B.O.R.*, I, 306-313.

[5] Ricordiamo i più importanti manoscritti del XV-XVI secolo: *La collezione di omelie di san Giovanni Crisostomo e di altri autori ecclesiastici per le domeniche e le feste dal Venerdì Santo fino alla Pentecoste*, che proveniva dal monastero san Pantelimone (monte Athos) del XVI secolo; *Il prologo o le vite dei santi in breve*, redazione serba del XVI secolo; *La collezione di storielle morali e frammenti filosofici e religiosi da autori celebri* (Pitagora, Platone, Aristotele, Giovanni Crisostomo, Basilio il Grande, ecc.), del XVI secolo; *La collezione delle regole di san Giovanni il Digiunatore*; *La scala di san Giovanni Climaco*; *La vita e le opere di san Giovanni Crisostomo, san Basilio, Efrem Siro*, ecc. Cf. I.G. Coman, «Préoccupations patristiques».

dei manoscritti che fin'allora circolavano in slavo[6], come pure di altre opere. Un forte impulso alla traduzione delle opere patristiche è venuto anche dal famoso monaco di Neamt, *Paisie Velicikovski*[7], al quale va il merito di aver fatto la correzione delle traduzioni slave secondo l'originale greco. I suoi successori hanno continuato l'opera di traduzione dei testi patristici in lingua romena, mettendo così le basi patristiche per una teologia ortodossa romena. Le tipografie romene di questo tempo hanno stampato opere apologetiche, scritte da esponenti della teologia bizantina ortodossa[8], preoccupati di difendere l'Ortodossia contro il «proselitismo» romano-cattolico e protestante. Questi scritti hanno lasciato una impronta antilatina e antioccidentale nella teologia romena successiva.

Dopo i primi tentativi fatti nel secolo XVIII[9], le prime scuole di teologia appaiono all'inizio del XIX secolo, in Moldavia. Infatti, la prima scuola

---

[6] I personaggi più conosciuti che si sono impegnati in questo campo sono: il diacono Coressi, con la *Domanda cristiana* (1559), che conteneva insegnamenti presi da san Basilio, Giovanni Crisostomo, Atanasio e Cirillo; i fratelli Radu e Serban Greceanu, con *Le Perle*, una collezione di omelie scelte (1691); i metropoliti Barlaam e Dositeo e Antim Ivireanu.

[7] Di origine ucraina, Paisie Velicikovski (1722-1794), dopo il periodo passato al Monte Athos, ha visitato vari monasteri romeni e alla fine si è stabilito al monastero di Neamt, in Moldavia, dove è stato scelto come *staretz*. Qui ha introdotto regole di stampo patristico praticate al Monte Athos e ha creato un'atmosfera spirituale di vita monacale comunitaria. Nel suo tempo sono stati copiati circa 300 manoscritti. Egli stesso ha tradotto la *Filocalia*, publicata nel 1793. Il grande numero di monaci russi, ucraini e bielorussi riuniti intorno a lui (350 a Dragomirna e 700 a Neamtz), si sono dispersi dopo la sua morte in oltre 100 monasteri della Russia, portando con essi lo «spirito paisiano». Cf. Ş. Berechet, *Autobiografia stareţului Paisie Velicikovski*; I.V. Felea, *Paisie şi paisianismul*; N. Iorga, *Istoria Bisericii Româneşti*, II, 175-188; M. Pacurariu, *Istoria B.O.R.*, II, 561-568.

[8] Per esempio: il metropolita *Barlaam* ha pubblicato *I sette sacramenti* (1644), una rielaborazione di un'opera omonima del teologo greco Toma Eleavulkos, e *La risposta al Catechismo calvinista* (1645), indirizzate contro i protestanti. Il metropolita *Dositeo* (1624-1693) ha tradotto in russo, su richiesta del patriarca di Mosca e del metropolita di Kiev, *La storia della Chiesa e la visione mistica*, scritta dal patriarca Germanos di Costantinopoli e che trattava il problema della transustanziazione. Il metropolita *Antim Ivireanu* ha pubblicato in greco, alla fine del XVII secolo, il *Manuale contro lo scisma dei papisti* di Massimo il Peloposiano che combatteva i punti «fiorentini»; *Contro il danneggiamento calvinista all'anima*, che è la risposta data da Meletios il Sirigo alla *Confessione* di Cirillo Lukaris; il *Tomos della gioia*, scritto dal patriarca Dositeo di Gerusalemme contro i romano-cattolici. I fratelli *Greceanu* hanno tradotto e pubblicato in romeno la *Confessione Ortodossa*, elaborata dal metropolita Pietro Moghila e approvata dal sinodo interortodosso, tenuto a Iassi nel 1642. Cf. M. Pacurariu, *Istoria B.O.R.*, II, 197-198; D. Staniloae, «La théologie dogmatique», 214-216.

[9] Si conoscono in questo senso le misure prese dal principe *Costantino Mavrocordat*, in Moldavia, di istituire presso le sedi diocesane corsi di 40 giorni per la formazione dei futuri presbiteri e diaconi, e nel 1741 la scuola di formazione a Iassi. Misure simili sono prese anche nella Valacchia. Per esempio, nel 1764, il principe *Stefano Racovita* una scuola a Craiova, e il principe *Alessandro Ipsilanti*, nel 1776, un'altra a Bucarest. La scarsa partecipazione

romena di teologia ortodossa è stata istituita a Iassi, nel 1803, dal metropolita *Beniamino Costachi* e dal principe *Alessandro Moruzi*. Più tardi, nel 1846, nascono le cosiddette «scuole catechiste regionali» in diverse città della regione (Iassi, Piatra Neamt, Roman, ecc.), da dove venivano scelti i candidati per i seminari. Nella Valacchia, seminari teologici sono stati istituiti presso la sede metropolitana di Bucarest e quelle diocesane di Buzau e Arges, nel 1836, e un anno più tardi a Râmnicu-Vâlcea.

Il problema di dare un'istruzione adeguata ai futuri presbiteri si pone con molta più intensità soprattutto dopo l'unificazione dei due principati romeni, Moldavia e Valacchia (1859). Il livello e la situazione molto critica dei seminari in Romania, hanno spinto il governo *Cuza* a metterli, nel 1860, sotto sorveglianza del *Ministero del Culto e dell'Istruzione pubblica*, e a procedere, nel 1864, ad una loro riorganizzazione. Secondo questa legge, si dovevano creare due tipi di seminari: di primo grado, con quattro anni di studio, presso ogni sede diocesana, e di secondo grado, con sette anni di studio, a Iassi e a Bucarest. La legge prevedeva, inoltre, che accanto alle discipline teologiche si insegnassero anche alcune discipline laiche (lingue, storia, filosofia, ecc.). I diplomati di primo grado potevano diventare presbiteri e insegnanti di campagna, mentre quelli di secondo grado, nelle città e nelle istituzioni ecclesiastiche superiori.

Le stesse preoccupazioni per la formazione dei presbiteri le incontriamo anche nelle altre provincie romene. Per esempio, in Transilvania, i primi corsi di teologia si aprono a *Sibiu*, nel 1811, sotto la guida del professore *Giorgio Lazar*, che più tardi mise le basi dell'insegnamento superiore moderno a Bucarest. La scuola teologica di Sibiu, che all'inizio aveva corsi di sei mesi, fu riorganizzata, nel 1846, dal futuro metropolita di Transilvania, *Andrea Saguna*, che ampliò, oltre alle materie di studio, anche la durata dei corsi, da sei mesi a due, e poi a tre anni. Altre scuole teologiche furono aperte a *Arad* (1822) e *Caransebes* (1865), nella provincia di Banat, e a *Cernauti*, in Bucovina (1827)[10].

Un evento importante per la scuola teologica romena è costituito dall'introduzione delle facoltà teologiche presso le Università statali. La prima fu istituita presso l'Università di Iassi (1860), poi quella di Cernauti (1875) e quella di Bucarest (1881). Questa rete di seminari e facoltà teologiche ha funzionato fino al 1948, quando il regime comunista le ritirò dall'insegnamento pubblico, lasciandole alla cura della Chiesa, sotto il controllo del *Dipartimento del Culto*. In questo contesto socio-politico, alla Chiesa Ortodossa Romena è stato concesso di avere, per ogni provincia ecclesiastica,

---

degli studenti e la mancanza dei professori ha però fatto fallire questi tentativi. Cf. M. Pacurariu, *Istoria B.O.R.*, III, 247-248.

[10] Cf. M. Pacurariu, «Istoria învățământului teologic».

un *Seminario teologico*, con cinque anni di studio, e due *Istituti teologici*, a Bucarest e Sibiu, con quattro anni di studio. Soltanto dopo il 1989 verrà ripristinata la precedente organizzazione scolastica e universitaria[11].

2. L'insegnamento teologico in Romania tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo

Come abbiamo già ricordato, la prima teologia che si è diffusa nei paesi romeni era una teologia popolare, di origine liturgica e catechetica. Essa ha guadagnato in profondità e ha cominciato a sistematizzarsi progressivamente, dopo che monaci eruditi avevano messo in circolazione le prime traduzioni di opere liturgiche e patristiche. Si trattava di una teologia fatta di traduzioni e compilazioni che cercava sia di difendere l'Ortodossia dalla «propaganda» calvinista e cattolica, sia di dare un nutrimento spirituale ai fedeli ortodossi. Dopo che la Chiesa Romena ottenne l'autocefalia e iniziò l'organizzazione delle scuole per la formazione dei futuri presbiteri, la teologia romena allargò i suoi orizzonti, aspirando ad una maggiore originalità.

Fino alla fine del XIX secolo, la materia di studio nei seminari teologici si riduceva praticamente allo studio della dottrina ortodossa contenuta nei *catechismi*, esposizioni abbreviate e semplificate dei dogmi e dei principi della vita cristiana. Erano graditi in particolare i catechismi elaborati dai due metropoliti moscoviti, *Philarète* e *Platon Levchine* (tradotti in lingua romena tra 1839 e 1845), e la *Confessione di fede ortodossa* del metropolita *Pietro Moghila*. Più tardi si utilizzò anche il catechismo elaborato da W. Guettée, *L'esposizione della dottrina della Chiesa Cristiana Ortodossa, accompagnata dalle differenze incontrate nelle altre comunità cristiane* (1901).

Nelle facoltà teologiche, invece, i professori si servivano di manuali di teologia elaborati da autori russi, sia in traduzione, sia in una propria rielaborazione. I più utilizzati erano: l'*Introduzione alla teologia ortodossa* e la *Teologia dogmatica ortodossa* di Macario Bulgakov (tradotti nel 1885 e 1887); la *Teologia dogmatica ortodossa*, in cinque volumi, di Silvestro Caenev (tradotta negli anni 1889-1906); e la *Dottrina cristiana sotto forma di esposizione apologetica* di Pietro Svetlov (tradotta nel 1935). I manuali greci sono entrati nelle scuole romene di teologia solo più tardi, con la *Dogmatica della Chiesa Ortodossa Orientale* di Ch. Androutsos, tradotta da Dumitru Staniloae nel 1930, e *La Simbolica* dello stesso autore, tradotta da Giustino Moisescu nel 1955[12]. Successivamente, la teologia didattica si afferma con il contributo di una serie di teologi romeni, formati di solito nelle facoltà teologiche cattoliche o protestanti europee o in quelle ortodosse

[11] Cf. M. Pacurariu, *Istoria B.O.R.*, III, 505-507; 527-528.
[12] Cf. D. Staniloae, «La théologie dogmatique», 252-253.

della Russia o Grecia, che portano a termine opere teologiche originali. Fino alla prima guerra mondiale, più affermata sulla scena romena era la scuola teologica di *Cernauti*, nella Bucovina. Da qui partivano infatti, sia i manuali teologici, sia i professori delle facoltà e dei seminari teologici delle altre provincie romene. La teologia di questo periodo era dominata da un forte spirito razionalista e scolastico, combinato ad una tendenza laica e politica.

Per quanto riguarda l'insegnamento della teologia dogmatica in questo periodo[13], ricordiamo, in Transilvania, la *Dogmatica* di Giuseppe Olariu (1859-1920), professore dell'Istituto Teologico di Caransebes. Questo manuale, composto secondo quello elaborato da Macario Bulgakov, si evidenzia per il suo carattere apologetico e polemico, seguendo lo sviluppo storico dei dogmi. Sulla stessa linea vanno anche i manuali composti da Alessio Comorosan, *Corso accademico di dogmatica ortodossa* (1889), e Gregorio Pletosu, *Dogmatica ortodossa* (1899).

Un importante contributo per la qualità dell'insegnamento teologico in Moldavia si deve a Melchisedec Stefanescu (1822-1892). La sua principale opera è stata *La Teologia dogmatica della Chiesa Ortodossa Cattolica dell'Oriente, estratta dagli scritti dei Padri e dall'insegnamento della nostra santa Chiesa* (1855), che è praticamente una rielaborazione in stile personale di un manuale elaborato dal teologo russo di Kiev, Antonio Amphiteatrov.

I nomi più noti della Facoltà teologica di Cernauti sono *Stefano Saghin* (1860-1920) e *Basilio Loichita* (1881-1958). Il primo scrisse un trattato sull'Incarnazione, *Das Inkarnationsdogma nach der Lehre der Orthodoxen Kirche* (1899) e un'altro sulla soteriologia, *Il dogma soteriologico* (1903), in cui si nota la preoccupazione di elaborare una teologia simbolica, fondando così la teologia ortodossa non soltanto sulla teologia occidentale, ma anche sulla teologia patristica. B. Loichita, che succede al primo nella cattedra di teologia, continua le ricerche del suo predecessore su alcuni punti della teologia dogmatica nello stesso spirito, cioè l'avvicinamento della teologia alla patristica e alla spiritualità.

Anche la facoltà teologica di Bucarest ha conosciuto in questo tempo una personalità di grande rilievo, *Ireneo Mihalcescu* (1874-1948), la cui bibliografia conta non meno di 80 pagine. Per noi interessanti sono soprattutto il *Compendio di Teologia simbolica* (1904), dove l'autore espone in modo comparativo e sistematico la dottrina delle tre confessioni cristiane, cattolica, ortodossa e protestante, e il *Corso di teologia dogmatica* (inedito, tranne il capitolo sui sacramenti, pubblicato negli anni 1926-1928), che si

[13] Cf. I. Bria, «La théologie orthodoxe roumaine actuelle», 505-507; M. Pacurariu, *Istoria B.O.R.*, III, 292-298; 452-466.

distingue, oltreché per la chiarezza, anche per la ricchezza delle informazioni prese dai Padri e dalla teologia occidentale.

Dopo la prima guerra mondiale, e in particolare dopo la creazione del Patriarcato di Romania (1925), la teologia romena continua a fare dei progressi notevoli. Le nuove generazioni di professori si dedicano allo studio delle fonti ortodosse, come pure al dialogo con la società e il mondo moderno. Sotto l'impulso del patriarca *Miron Cristea*, la teologia romena comincia ad affermare, sul piano locale, la posizione della Chiesa Ortodossa, quale fondamento dell'unità nazionale, e il ruolo della fede ortodossa nella vita culturale del paese, e, su quello interortodosso, la libertà culturale delle Chiese e delle loro scuole teologiche. Emblematica, in questo senso, è stata la posizione dei teologi romeni, partecipanti al primo congresso delle facoltà di teologia ortodossa tenuto ad Atene (1936). Di fronte alla tesi sostenuta dal teologo russo, *G. Florovsky*, che chiedeva di eliminare dalla teologia ortodossa gli influssi esterni occidentali e di ritornare all'ellenismo, considerato come una categoria permanente dell'Ortodossia, i teologi romeni hanno affermato che ogni Chiesa locale ha il diritto alla propria cultura e teologia, all'interno dell'unità panortodossa[14].

L'esplosione del nazionalismo ha lasciato purtroppo la sua impronta sulla direzione presa dalla teologia di questo tempo. È conosciuta in particolare la corrente nazionalista e tradizionalista promossa dalla rivista *Gândirea*, guidata dal teologo ortodosso laico, *Nichifor Crainic*, di cui parleremmo più tardi.

Tra i teologi che si affermano in questo periodo nel settore della dogmatica, ricordiamo Nicola Popovici (1903-1960), che ci ha lasciato due studi sugli *Inizi del nestorianismo* (1933) e sull'*Epiclesi eucaristica* (1933); Pietro Rezus (1913-1995) con *Lo sviluppo dogmatico* (1938), la *Tradizione dogmatica ortodossa* (1939) e *Introduzione alla teologia dogmatica* (1946); Orest Bucevschi (1897-1992) con uno studio sul *Peccato originale* (1934) e un altro sulla *Tolleranza e l'intolleranza della Chiesa* (1936); e, infine, Isidor Todoran (1906-1985) con *Il problema della causalità nell'argomento cosmologico* (1935) e *I fondamenti assiologici del bene* (1942).

Bisogna notare che la generazione successiva di teologi sarà debitrice di questi professori, perché, dopo la riorganizzazione imposta dal regime comunista, saranno essi i formatori dei futuri teologi e i protagonisti che opereranno nei principali centri teologici di Sibiu e Bucarest, come pure negli organismi rappresentativi della Chiesa Ortodossa Romena.

---

[14] Cf. I. Bria, «Evolution et originalité», 101.

3. Il contributo di Dumitru Staniloae

All'inizio del nostro secolo, quando il nostro autore faceva i primi passi nel campo teologico, la teologia romena si trovava quindi in un profondo processo di transizione da una teologia popolare ad una teologia accademica. Ciò comportava anche un'adeguamento allo spirito scolastico e razionalistico del tempo. In queste condizioni, non ci sorprende la reazione negativa del giovane studente Staniloae nei confronti di quel tipo di teologia. Quello che lui cercava era una teologia esistenziale, capace di portare l'uomo alla comunione viva con Dio, una teologia più vicina alla vita del popolo, una teologia nutrita da fonti bibliche e patristiche. Pensando a quegli anni, il nostro autore confessava:

> La Facoltà di Cernauti era costituita secondo il modello delle facoltà tedesche. Si studiavano scienze molto precise, con un buon metodo di lavoro, con buoni manuali, con articoli ben documentati. Lì ho imparato il modo di lavorare in maniera metodica, di non lasciare le cose in superficie, ma di approfondirle. Era il 1922, avevo 19 anni. Con tutto ciò la teologia era molto accademica. Era il razionalismo. Dopo aver consultato più volte i manuali e aver studiato testi in ogni loro capitolo sul dogma, gli studenti credevano che ciò potesse bastare in maniera definitiva: che non si potesse pensare di più su Dio; tutto era già stato detto. Però non era soddisfacente. Dove era la vita religiosa del popolo? Come potevo presentarmi davanti al popolo con queste definizioni su Dio? Cominciavo a disprezzare un po' la fede del popolo[15].

Un primo passo nella realizzazione delle sue aspirazioni si era realizzato ad Atene, mentre seguiva i corsi di dogmatica del professor *Christos Androutsos*. Il nuovo metodo adottato dal teologo greco impressionò a tal punto che decise di tradurre il suo manuale di Dogmatica, anche su richiesta del metropolita Nicola Balan, ad uso degli studenti romeni.

Nella presentazione di questo libro, Staniloae scriveva:

> L'apparizione di questo libro in romeno risponde, senza dubbio, ad una necessità profondamente sentita nella nostra letteratura teologica. La critica svolta dall'autore su questa *Dogmatica*, nell'introduzione della sua opera, contro i manuali utilizzati nelle nostre scuole è perfettamente giustificata e l'abbiamo sentita tante volte da tutti quelli che ne sono venuti a conoscenza. La loro caratteristica, d'essere dei magazzini sistematici e ricchi per quanto riguarda il materiale di fondamento storico dei dogmi, è uno svantaggio per molti di coloro che iniziano lo studio della Dogmatica, soprattutto perché si ignora quasi totalmente l'analisi dei dogmi e la loro contemplazione da prospettive ampie e sintetiche. A causa di ciò, lo studio della Dogmatica, da quando siamo usciti dal contatto spirituale con i greci, non ha esercitato un'attrazione sui teologi e non ha costituito un fermento d'approfondimento intellettuale e spirituale della

---

[15] M.A.C. De Beauregard, *Mică dogmatică vorbită*, 15.

> fede ortodossa. E la mancanza della Dogmatica, nella formazione del teologo, rende le discipline teologiche degli studi disparati, con problemi che hanno perso di vista la loro subordinazione ad uno scopo unitario. L'attenzione del teologo è deviata da Dio e dalla sua azione alla filologia, alla storia, ai problemi sociologici, ecc. Il problema religioso centrale, il legame dell'anima con Dio, nel quale si risolvono tutti gli altri problemi, è, se non dimenticato, almeno lasciato su un piano secondario[16].

Dato che, anche Androutsos sosteneva che non potesse esistere progresso nella conoscenza di Dio, Staniloae ha deciso di continuare la sua ricerca, soprattutto durante il suo soggiorno in Occidente, quando è venuto in contatto con la teologia dialettica protestante[17] e con la teologia palamita[18]. Riguardo all'influsso esercitato da queste due correnti teologiche sulla sua riflessione teologica successiva, egli confidava:

> Sia la teologia dialettica che la teologia di san Gregorio Palamas mi faceva vedere un Dio vivente, personale; ma, mentre in quella dialettica Dio era separato dall'uomo, perché questo non poteva liberarsi dai propri peccati, nella teologia palamita Dio si muoveva verso l'uomo invocato dalla preghiera; nella teologia dialettica trovavo l'immagine di un Dio separato e distante, mentre in quella palamita incontravo un Dio che viene verso l'uomo, si apre a lui come luce, attraverso la preghiera; lo riempie delle sue energie, pur restando incomunicabile rispetto alla sua essenza divina, inafferrabile, apofatica. Ho cercato di applicare all'essenza divina l'idea barthiana di diastasi, discernendo nel sentimento del legame che ci lega a Dio la prova della sua presenza in noi attraverso le sue energie increate. Cominciavo a vedere questa relazione fra il carattere comunicabile e l'incomunicabilità di Dio riflessa nella relazione fra le persone umane, che sono l'una per l'altra comunicabili e nello stesso tempo incomunicabili; luce e mistero, o meglio mistero da cui si sprigiona la luce senza cessare di essere mistero. Cominciai a vedere nella luce che custodisce il Cristo, propria alla visione esicasta, un modello della bontà che rischiara il viso dell'uomo buono che si

[16] CH. ANDRUTSOS, *Dogmatica Bisericii Răsăritene*, v.

[17] La teologia dialettica, iniziata dopo la prima guerra mondiale da F. Gogarten, F. Thurneysen e K. Barth, rappresentava l'alternativa alla teologia liberale sviluppata da F.D.E. Schleiermacher. Nel 1919, K. Barth, diventato il leader di questa corrente, pubblicò il suo famoso commento alla Lettera ai Romani. Nel 1923 il gruppo di questi teologi ha iniziato la pubblicazione della rivista *Zwischen den Zeiten*. Più tardi a loro si sono aggiunti altri teologi celebri, come R. Bultmann e E. Brunner. Cf. J. MOLTMANN, ed., *Le origini della teologia dialettica*; H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*.

[18] Gregorio Palamas (1296-1359), metropolita di Tessalonica, è diventato famoso per la difesa dei monaci esicasti del monte Athos, quando furono attacati dal monaco calabrese Barlaam. Gli esiscasti erano i monaci che praticavano l'«esichia», cioè il raccoglimento, il silenzio, la solitudine esteriore e interiore, l'unione con Dio. Questo termine, diventato tecnico nella storia della spiritualità monastica, indica quindi lo stato di quiete e di silenzio dell'uomo, necessario per entrare in contatto con Dio. Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*; A. DE HALLEUX, «Le palamisme».

comunica, pur restando – sia l'uomo che Cristo – incomunicabile per la propria essenza[19].

Un primo risultato dell'approfondimento della teologia palamita è stato pubblicato da Staniloae nell'*Annuario dell'Accademia Teologica Andreina* di Sibiu, in cui viene presentata la via palamita verso la luce divina[20], segue poi la traduzione di due degli scritti di Palamas[21], che aveva trovato nella biblioteca di Parigi, e infine la pubblicazione, nel 1938, di un libro dedicato alla vita e all'opera del teologo bizantino[22]. Con queste pubblicazioni egli ha anticipato di circa due decenni l'attenzione dei teologi ortodossi contemporanei per la figura di Gregorio Palamas. J. Meyendorff, per esempio, ha pubblicato il suo studio sulla teologia palamita nel 1951.

Dalla teologia dialettica protestante[23], il nostro autore ha conservato in particolare la centralità di Cristo nella teologia e l'approccio esistenziale alla fede. L'influsso di questa visione si può vedere negli articoli dedicati ad alcuni temi di teologia[24], antropologia[25], cristologia[26], vita pastorale[27] e spiritualità[28]. Ma l'importanza della persona e dell'opera di Gesù Cristo nella vita dell'uomo ha cominciato ad attirare l'attenzione di Dumitru Staniloae soprattutto nel tempo in cui sulla scena politica romena, come su quella europea, si affermavano le ideologie totalitaristiche che hanno portato poi alla seconda guerra mondiale. In questo contesto, egli si chiedeva: cosa significa Gesù Cristo per l'uomo d'oggi? La sua risposta, nutrita anche dalla lettura di alcuni filosofi francesi, come M. Blondel e G. Marcel, si è concretizzata nel libro *Gesù Cristo o la restaurazione dell'uomo*[29], in cui sottolinea che l'uomo, diventato disumano a causa dei totalitarismi e della guerra, può trovare la sua dignità attraverso la vita in Cristo, quale profeta della pienezza, in cui si realizza la comunione totale con Dio.

---

[19] Queste parole di Staniloae sono citate in F. Strazzari – L. Prezzi, «Una teologia filocalica», 108.

[20] D. Staniloae, «Calea spre lumina dumnezeiască la Sfântul Grigorie Palama».

[21] D. Staniloae, «Două tratate ale Sf. Grigorie Palama (Triada I, 2 şi 3)».

[22] D. Staniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*. In appendice, l'autore aggiunge, insieme alle precedenti traduzioni, altre due opere di Gregorio Palamas: *L'apologia più estesa* e *L'antieretico V, contro l'Achidino*.

[23] Alla teologia protestante, Dumitru Staniloae ha dedicato fin dai primi anni alcuni dei suoi scritti: D. Staniloae, «Curente noi în teologia protestantă germană»; Id., «Adolf Harnack».

[24] D. Staniloae, «Care dintre eretici şi schismatici»; Id., «Metafizica lui Lucian Blaga»; «Dumnezeu şi timpul. Idei generale»; Id., «Credinţă şi logică».

[25] D. Staniloae, «Antropologia ortodoxă».

[26] D. Staniloae, «Iisus Hristos ca profet».

[27] D. Staniloae, «Pentru depăşirea individualismului şi a socialismului»; Id., «Pastorala mai nouă»; Id., «Căinţă şi înviere sufletească».

[28] D. Staniloae, «Maşinismul şi viaţa spirituală».

[29] D. Staniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*.

L'approfondimento della teologia palamita ha risvegliato poi in Dumitru Staniloae il desiderio di andare più a fondo nella storia dell'esicasmo, alle sue basi patristiche. Perciò incomincia già durante la seconda guerra mondiale la traduzione della *Mistagogia* di san Massimo il Confessore[30] e della *Filocalia*[31]. Lo studio delle fonti patristiche esicaste e della teologia palamita l'ha aiutato quindi a definire la sua visione sul rapporto tra uomo e Dio.

> Presso i santi Padri ho trovato la comprensione di Dio come mistero della persona divina che vuole comunicarsi e che si comunica, promuovendo la comunione fra lui e gli uomini e fra questi, rimanendo in ciò in parte sconosciuto e in parte aperto alla possibilità d'essere sempre più conosciuto attraverso la ragione e l'esperienza. Ho trovato presso i santi Padri una spiritualità che il cristianesimo ortodosso ha custodito e che il cristianesimo occidentale ha perduto. Di conseguenza, in seguito alla separazione fra mondo e mistero, l'occidente è andato sulla via di una conoscenza metodica, razionale del mondo. Ciò ha prodotto grandi progressi nella civilizzazione pratica, ma ha trascinato con sé un impoverimento spirituale dell'umanità e gravi malintesi quanto al mondo e agli uomini [...] Tuttavia, un'altra parte di questi popoli, fedeli alla tradizione patristica della Chiesa, ha mantenuto la concezione e l'esperienza di un Dio operante nel mondo. È anche necessario ricordare che il metodo scolastico razionalista di parlare di Dio ha influenzato in misura considerevole anche la teologia ortodossa più recente, distaccandola dalla spiritualità popolare, che fa esperienza di un Dio vivente nel quadro della santa liturgia della Chiesa[32].

Seguendo la vita e l'opera di Dumitru Staniloae si può notare non solo lo sforzo gigantesco che egli ha intrapreso per il rinnovo della teologia ortodossa romena sulla base della tradizione patristica bizantina, liberandola così dai limiti provenienti dall'approccio scolastico e razionalistico in cui essa era entrata soprattutto nel secolo scorso, ma anche la diversità degli argomenti che egli ha trattato. Con ciò egli si è acquistato un posto d'onore nella corrente più ampia che ha portato in genere al rinnovamento della teologia del XX secolo, e in particolare di quella ortodossa, conosciuta sotto il nome di teologia «neo-ortodossa»[33].

---

[30] D. Staniloae, «Sf. Maxim Confesorul. Mistagogia».

[31] Fino al suo trasferimento a Bucarest, Dumitru Staniloae è riuscito a pubblicare 4 dei 12 volumi successivi della *Filocalia*: il primo volume nel 1945, il secondo nel 1946, il terzo nel 1947 e il quarto nel 1948.

[32] Queste parole di Staniloae sono citate in F. Strazzari – L. Prezzi, «Una teologia filocalica», 108-109.

[33] In genere la teologia «neo-ortodossa» è suddivisa in due correnti. La prima, creata soprattutto dai teologi ortodossi russi che, nel 1917, sono stati costretti ad emigrare in Occidente, si è sviluppata nell'Europa Occidentale e in America. Tra le personalità più famose di questa corrente ricordiamo: N. Bulgakov, P. Evdokimov, V. Lossky, G.V. Florovsky, P. Florensky, J. Meyendorff, A. Schmemann, O. Clément. La seconda corrente della teologia neo-ortodossa si è sviluppata in genere nell'ambito delle Chiese Ortodosse locali, in particolare nella Grecia.

L'aspetto più particolare che distingue l'opera del teologo romeno consiste, forse, nel fatto che lungo la sua attività si è impegnato a creare un ponte di collegamento tra la tradizione cristiana orientale e la cultura locale, da una parte, e tra la teologia ortodossa e quella ecumenica, dall'altra parte. Da qui risulta anche il fascino e l'interesse degli studiosi romeni e stranieri per la sua persona e per la sua opera, come scrive uno dei suoi discepoli:

> Il Padre D. Staniloae occupa un posto speciale, non solo nel cuore dei romeni ma anche nella teologia del XX secolo. Egli è già un'autorità riconosciuta nel campo della teologia ortodossa e di quella cristiana in genere. È più che un autore mondiale. È un padre spirituale, molto presente e tenace, con un'irradiazione straordinaria, con un'eredità impressionante. Uomo di umiltà e pietà profonda, Dumitru Staniloae è una fonte di meditazione teologica, esistenziale. La sua teologia, una teologia articolata, purificatrice, dinamica, non patetica, che non può essere inquadrata nei sistemi teologici conformistici. Testimone della sua epoca, egli attraversa la storia di questo secolo con la fiducia e la serenità di un confessore della fede. Egli è un monumento dell'esperienza contemporanea di Cristo[34].

Teologo di riferimento per l'Ortodossia romena, Dumitru Staniloae dev'essere situato, per essere compreso, nel contesto della teologia panortodossa, in quanto ha fatto passare attraverso il filtro della critica personale le tesi e le teorie di questi teologi. In questo senso il nostro autore ha portato delle correzioni alla teologia apofatica di V. Lossky, Hr. Yannaras e M. Lot-Borodine; ha criticato certi aspetti dell'ecclesiologia eucaristica di N. Afanasieff e A. Schmemann; ha criticato inoltre la visione dualista della storia presentata da N. Berdiaev; ha espresso infine delle riserve riguardo alle opinioni di I. Karmiris e J. Meyendorff, i quali consideravano che la separazione dei cristiani in vari Chiese confessionali non poteva distruggere l'unità di fondo della Chiesa. In altri casi ha ripreso le idee sviluppate da grandi autori ortodossi come: G. Florovsky, P. Florensky, P. Evdokimov, A. Schmemann, J. Meyendorff, E. Kovalevsky, O. Clément ecc.

Un'attenzione particolare si deve dare anche alle implicazioni ecumeniche della teologia di Dumitru Staniloae. La *Simbolica*, cioè la presentazione interconfessionale della dottrina cristiana, rappresenta una parte importante

---

I nomi più conosciuti di questa corrente sono: Ch. Yannaras, N. Nissiotis, I. Zizioulas, M. Matsoukas. Anche se diverse, queste due correnti hanno in comune due elementi: anzitutto l'importanza accordata all'ispirazione patristica della teologia e al confronto della teologia con i problemi del mondo contemporaneo; questo secondo elemento si riferisce al fatto che la sintesi «neo-patristica» elaborata da questi teologi è stata praticata e insegnata nelle università, per cui è dipendente dal metodo e dallo stile accademico. Cf. B. MONDIN, *I grandi teologi del ventesimo secolo*, I, 273-340; A. SCHMEMANN, *Russian Theology 1920-1965*; L. SERTORIUS, «La teologia ortodossa nel XX secolo»; Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*.

[34] I. BRIA, «Spațiul îndumnezeirii», 77-78.

della sua opera. In questa prospettiva, il nostro autore ha posto l'Ortodossia di fronte alle altre confessioni cristiane. Nell'analisi che egli fa, si ha però l'impressione che il teologo romeno non tenga conto della complessità delle confessioni non ortodosse e della diversità delle loro tradizioni e culture, lasciando in secondo piano quello che l'Ortodossia ha in comune con queste confessioni. D'altra parte, è vero che, in virtù del principio della «cattolicità aperta», ha assimilato molte delle riflessioni dei teologi occidentali, come K. Rahner, J. Daniélou, K. Barth, W. Pannenberg, H. U. von Balthasar, J. Moltmann, H. de Lubac, J. Ratzinger ecc.

Certo, nell'opera di Dumitru Staniloae esiste una grande varietà di temi e problemi, in cui ha assunto delle posizioni originali, a volte radicali, ma sempre favorevoli al dialogo. Alcuni di questi aspetti sono stati già studiati, come abbiamo detto in altro luogo, altri, invece, aspettano ancora di essere esaminati più a fondo, al fine di avere una visione completa della sua opera. Bisogna lamentare però la mancanza di uno studio sistematico, che presenti in modo organico il suo pensiero teologico.

Fino ad allora, credo sia più utile abbozzare, anche se in modo provvisorio, quella che può essere definita la «visione creatrice» di Dumitru Staniloae, ossia il filo conduttore che dà unità e consistenza alla sua opera. Per far questo ci siamo serviti degli studi introduttivi fatti da alcuni teologi[35] come pure degli elementi che l'autore stesso ha fornito in varie occasioni[36]. Tenendo conto delle precisazioni che essi hanno fatto, la riflessione teologica del nostro autore si distingue per l'elaborazione di una teologia esistenziale, una teologia cioè che valorizzi pienamente la Rivelazione e l'esperienza ecclesiale del popolo di Dio, poi per una teologia animata dalla spiritualità filocalica e, infine, per una teologia aperta al dialogo vivo con la società contemporanea.

a) La dimensione esistenziale e organica della teologia

La principale preoccupazione di Dumitru Staniloae, condivisa con altri teologi ortodossi, riguarda la creazione di una teologia dell'*esperienza ecclesiale*[37], che metta cioè un particolare accento sull'unità tra la dottrina, la spiritualità

---

[35] I. Bria, «A Look at Contemporary Romanian Dogmatic»; Id, «Pour situer la théologie du Père Staniloae»; Id, «The Creative Vision of D. Staniloae»; Id., «Spațiul îndumnezeirii»; D.I. Ciobotea, «Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui»; D. Nesser, «The World: Gift of God»; N. Plamadeala, «Some Lines on Professor Staniloae's Theology»; D. Popescu, «Raționalitatea creației şi implicațiile ei»; D. Radu, «O culme actualizată a teologiei patristice».

[36] D. Staniloae, «La théologie dogmatique dans l'Église orthodoxe roumaine»; Id., «Iubiții mei frați sibieni»; I. Balan, *Convorbiri duhovniceşti*, 13-122; M.A.C. De Beauregard, *Mică dogmatică vorbită*; S. Dumitrescu, *7 Dimineți cu Părintele Dumitru Stăniloae*.

[37] Cf. K.C. Felmy, *Orthodoxe Theologie*, 1-24.

e la vita della Chiesa. Con ciò egli voleva difatti seguire l'esempio dei Padri che legavano in modo intimo la conoscenza intellettuale alla partecipazione piena e attiva dei fedeli ai «misteri» cristiani, in particolare al

Battesimo e all'Eucaristia. In questo senso l'esperienza presuppone un continuo processo di crescita e di maturazione dei fedeli in Cristo, una crescita, però, all'interno dell'esperienza ecclesiale.

> Abbiamo bisogno di una teologia molto concreta, di una teologia dell'esperienza. Tutti ci nutriamo di questa teologia pratica, ovunque ed in ogni momento. È la coscienza generale della Chiesa. I teologi possono mettere in rilievo il modo secondo cui Dio opera, presente in modo invisibile, in mezzo agli uomini. I fedeli vedono semplicemente l'opera di Dio nei loro problemi personali. Essi non sanno sempre come Dio vuole portarli verso una meta più alta, verso la conoscenza dei fini [...] Essi non vedono sempre la linea continua dell'opera di Dio che vuole salvare gli uomini deificandoli. I teologi hanno questa missione, di vedere l'opera generale di Dio che porta la Chiesa, l'opera della Chiesa stessa e il cammino stesso dei fedeli, verso una più grande perfezione[38].

La necessità dell'esperienza ecclesiale per una teologia che vuole stabilire un dialogo vivo con i fedeli e il mondo contemporaneo, inculcata nel cuore del giovane Staniloae probabilmente dal suo metropolita Nicola Balan[39], era diventata per lui un principio fondamentale, che lo spinse a rifiutare la teologia di stampo scolastico e razionalistico, dominante negli anni della sua formazione, e di impegnarsi per la creazione di una teologia viva ed esperienziale.

Prima di esporre la «visione creatrice» di Staniloae, credo che sia importante conoscere lo spirito che animava il teologo romeno, nel momento in cui si avvicinava alla dottrina della Chiesa.

Staniloae si riconosceva come un figlio della Chiesa al servizio dei suoi fratelli nella fede. Perciò egli era cosciente del fatto che importante non era tanto la sua astuzia intellettuale nel scoprire cose nuove in campo teologico, ma l'impegno di rendere più esplicita la fede della Chiesa per l'uomo di oggi e quindi di aiutarlo a vivere meglio la comunione con Dio. In questa

---

[38] M.A.C. De Beauregard, *Mică dogmatică vorbită*, 133-134.

[39] Poco prima della sua scomparsa, in una lettera indirizzata ai suoi colleghi di Sibiu che si preparavano per i festeggiamenti del suo 90° compleanno, D. Staniloae confessava: «Il metropolita mi ha aiutato in questo senso non solo con il suo amore, ma anche con la sua ripetuta affermazione nella quale diceva che aveva iniziato per i presbiteri, quale professore e fondatore e direttore della *Rivista Teologica*, una predicazione di Cristo al posto di una predica morale generale. Il Cristo che egli aveva introdotto nell'insegnamento e negli scritti non era un Cristo distante, come per i cattolici e per i protestanti, o un semplice Gesù, come per le sette, ma il vero Figlio di Dio fatto uomo, anche se non era ancora il Cristo della grande ricchezza patristica», D. Staniloae, «Iubiții mei frați sibieni!», 637.

prospettiva, vogliamo presentare la sua concezione sul ruolo della teologia all'interno della fede ecclesiale.

Se i dogmi sono le verità di fede necessarie per la salvezza, in quanto sono «i punti del disegno della nostra salvezza e deificazione, compresi e realizzati nella Rivelazione divina soprannaturale, che ha culminato in Cristo, e che sono conservati, annunciati, applicati e spiegati dalla Chiesa»[40], allora, dichiara il nostro autore, l'unica verità che salva è Gesù Cristo, l'Uomo-Dio, oppure, più esattamente, la Santissima Trinità, quale verità salvifica che include tutte le altre verità e che opera la salvezza attraverso il Figlio di Dio incarnato. Perciò, i dogmi parlano non solo del rapporto tra il Dio infinito e la creatura finita, ma anche dell'azione continua di Dio che vuole la salvezza dell'uomo.

Di conseguenza, i dogmi, pur concisi per quanto riguarda la forma, hanno un contenuto infinito che dev'essere sempre messo in luce, anche se non si riesce mai a farlo in modo totale. Inoltre, si deve tener conto del fatto che l'azione salvifica di Dio si adatta alle condizioni specifiche nelle quali vive l'uomo, e quindi essa può essere intesa sempre sotto nuovi aspetti. La fede cristiana dunque non può essere ridotta ad una semplice ripetizione delle antiche formule, ma dev'essere arricchita con il contributo di ogni generazione di cristiani che approfondiscono e vivono la verità rivelata.

La Chiesa compie l'opera di spiegare il contenuto dei dogmi per mezzo della teologia. In quanto esplicita il contenuto infinito dei dogmi, la teologia diventa, dichiara Staniloae, un'espressione allargata di questi dogmi. Perciò, le affermazioni teologiche, quando sono delle spiegazioni organiche ed utili per il rinnovamento della vita ecclesiale, sono incluse nell'insegnamento ufficiale della Chiesa e godono di una certa autorità, che però non è uguale all'autorità delle definizioni dogmatiche proclamate nei sinodi ecumenici. In questo modo, per mezzo della teologia, la Chiesa incrementa il suo insegnamento sul fondamento della tradizione apostolica e illumina le nuove generazione di cristiani secondo lo stato del loro sviluppo spirituale. In questo senso, la teologia rappresenta

> la riflessione sul contenuto della fede, contenuto ereditato mediante la testimonianza e l'esperienza iniziale della Rivelazione che abbiamo nella Scrittura e nella Tradizione apostolica, con lo scopo di renderlo efficiente come fattore di salvezza per ogni generazione di fedeli. Teologia, in questo senso, hanno fatto sempre tutti i membri della Chiesa. Teologia hanno fatto pure gli Apostoli che non solo hanno ricevuto e trasmesso la Rivelazione, ma l'hanno vissuta e, passandola

[40] «Dogmele creştine sunt, după forma lor, punctele planului de mântuire şi de îndumnezeire a noastră, cuprinse şi realizate în Revelația dumnzeiască supranaturală, care a culminat în Cristos, şi păstrate, propovăduite, aplicate şi explicate sau definite de Biserică», D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 71.

> attraverso la loro esperienza, l'hanno spiegata secondo il modo con cui degli uomini del loro tempo potevano comprendere. Teologia hanno fatto i Santi Padri, teologia fa ogni sacerdote quando spiega la Rivelazione per essere vissuta dai suoi fedeli[41].

Se tutti i membri della Chiesa possono fare teologia, ciò non significa, sottolinea Staniloae, che ogni tipo di teologia entra a far parte dell'insegnamento ecclesiale. Dell'insegnamento ecclesiale fa parte soltanto quella teologia che è stata accettata dalla Chiesa, tramite un consenso unanime in tempo e spazio, in quanto si è dimostrata d'essere una traduzione corretta della stessa Rivelazione manifestata in Cristo.

La differenza tra la teologia e l'insegnamento ecclesiale consiste perciò, secondo lui, nel fatto che mentre la teologia è proposta da alcuni membri della Chiesa, in modo individuale e sottoposta alla caducità nel tempo, l'insegnamento ecclesiale è atto della Chiesa, quale Corpo mistico di Cristo, e quindi ha un carattere obbligatorio e permanente. Ed è appunto questa la teologia della Chiesa.

> Nella Chiesa si fa teologia e la Chiesa prende da essa come insegnamento permanente quello che esplicita in modo autentico il disegno della divinizzazione dell'uomo. La teologia si fa nella Chiesa, attraverso la riflessione personale dei suoi membri, e l'insegnamento si costituisce attraverso quello che permane della loro riflessione diventata comune, provata come teologia della Chiesa quale corpo unitario[42].

Anche se di ordine diverso, la teologia e l'insegnamento ecclesiale non creano due settori distinti nella Chiesa, cioè i teologi e il magistero. Nella concezione ortodossa, infatti, afferma il nostro autore, la teologia viene fatta da tutti i membri della Chiesa. E la Chiesa realizza, per mezzo dello Spirito Santo, un «intercondizionamento sinfonico» della loro riflessione personale. È da questo intercondizionamento che risulta l'insegnamento infallibile della Chiesa, infallibilità che si mostra come tale soltanto dopo

---

[41] «Teologia este reflexiunea asupra conținutului credinței moştenit din mărturia şi trăirea inițială a Revelației pe care o avem în Scriptură şi în Tradiția apostolică, în scopul de a-l face eficient ca factor de mântuire pentru fiecare generație de credincioşi. Teologie în felul acesta s-a făcut de către toți membrii Bisericii şi totdeauna. Teologie au făcut şi apostolii, care n-au primit şi nici nu au trasmis numai Revelația, ci au trăit-o şi au expus-o, trecută prin trăirea lor, după modul de înțelegere al oamenilor din timpul lor. Teologie au făcut sfinții părinți, teologie face fiecare preot când tălmăceşte Revelația pentru a fi trăită de credincioşii săi», D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 98-99.

[42] «Aşadar în Biserică se face teologie şi Biserica menține din ea ca învățătură permanentă ceea ce expliciteazá autentic planul de îndumnezeire a omului. Teologia se face în Biserică, prin gândirea personală a membrilor ei, iar învățătura se constituie din ceea ce rămâne permanent din gândirea lor devenită comună, dovedită ca teologie a Bisericii ca trup unitar», D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 99.

un certo tempo. Perciò, la vera teologia dev'essere animata da due principi: la responsabilità per la salvezza dei fedeli, da un lato, e la fede e l'esperienza spirituale della Chiesa, dall'altro lato. In questo modo è la Chiesa intera, quella che non può deviare dalla vera fede e che può respingere quello che è errato, sia che provenga da parte dei teologi, sia da parte della gerarchia, per non mettere in pericolo la salvezza dei fedeli.

Quale teologo della Chiesa, dunque, Dumitru Staniloae è cosciente del fatto che il suo impegno nel «spiegare» la Rivelazione è sempre un servizio a favore dei suoi fratelli nella fede, come pure dal fatto che il risultato del suo lavoro sarà sottoposto al giudizio della Chiesa. Ciò gli dà un senso di umiltà, così pure di sicurezza, perché la teologia che egli insegna non è una sua invenzione, ma è la teologia della Chiesa e, in questa grande «orchestra», egli è soltanto una voce che «recita» la sua parte.

In secondo luogo, vogliamo vedere la dimensione organica della teologia elaborata dal nostro autore. In questo senso va ricordato il grande disagio che il nostro autore ha provato fin dall'inizio, nei confronti del metodo con cui veniva proposta la dottrina della Chiesa nelle facoltà teologiche del suo tempo. I dogmi elaborati lungo i secoli e che contenevano in forma concentrata la fede della Chiesa erano proposti in una forma scolastica e senza legame con la vita e con le preoccupazioni dei fedeli. Mancava inoltre una sintesi teologica che potesse raccogliere in modo organico i dogmi e i *teologumeni* lasciati in eredità dalla tradizione bizantina.

Come abbiamo visto, nel desiderio di superare la frammentarietà teologica del suo tempo, è statodi grande aiuto per Staniloae l'incontro con il teologo greco *Ch. Androutsos*, i cui corsi lui aveva seguito ad Atene e che poi ha utilizzato nei suoi primi anni d'insegnamento a Sibiu. In Androutsos, il giovane Staniloae aveva visto non solo un grande teologo che era riuscito a dare una struttura organica e unitaria alla *Dogmatica* ortodossa, ma anche quel maestro che l'ha aiutato a «sviluppare attraverso un pensiero razionale, il contenuto delle formule dogmatiche»[43].

Nella sua opera, quindi, il nostro autore ha cercato di mostrare che i dogmi della Chiesa formano un sistema spirituale unitario e che Cristo, quale persona divino-umana, rappresenta «il sistema onnicomprensivo, aperto e promotore di libertà in quelli che vogliono salvarsi per mezzo di lui»[44]. Perciò, l'idea generale che unisce tutti i dogmi cristiani in un sistema unitario è appunto «la promozione di una comunione sempre più intima tra noi e il Dio personale, che si è fatto uomo per questo motivo»[45]. In altre

---

[43] Parole di Staniloae citate da F. Strazzari – L. Prezzi, «Una teologia filocalica», 108.

[44] D. Staniloae, *Teologia Dogmatică*, I, 78.

[45] D. Staniloae, *Teologia Dogmatică,* I, 79.

parole, i dogmi cristiani significano, nella visione del nostro autore, il disegno della deificazione (*theosis*) degli uomini, compiuto perfettamente in Cristo.

Ma quali sono le articolazioni interne di questo edificio dogmatico?

Il *punto di partenza* della Dogmatica elaborata dal teologo romeno si trova nell'assioma patristico: se Gesù Cristo non avesse assunto e non avesse trasfigurato in sé stesso la natura umana, allora l'uomo e la creazione sarebbero condannati a rimanere semplici creature rinchiuse in questo mondo. Soltanto dall'eternità e dall'unicità della Persona divina del Verbo che si è fatto carne, vengono anche all'uomo l'eternità e l'unicità. Difatti, tutta la teologia di Staniloae si concentra in questa conclusione cristocentrica: lo stato normale dell'uomo, la sua normalità umana, ontologica, sta nell'unione con Dio, così come si è realizzata in Gesù Cristo. La natura umana ritorna al suo stato autentico – per il nostro autore non esiste stato puro, neutro, ma solo «secondo natura» o «contro natura» – nella persona e nell'opera di Gesù Cristo. Solo riproducendo nella sua vita, per «partecipazione», questa sinergia divino-umana, l'uomo creato, che non ha in sé il centro della sua esistenza, può avere la coscienza dell'eternità.

Riguardo alla *teologia trinitaria*, Dumitru Staniloae afferma che la tradizione ortodossa non si è fermata ad una teologia che accentua solo l'unità di Dio, la sua unica essenza, ma ha messo in risalto la Trinità delle Persone nella loro diversità. In questo senso il teologo romeno ha dedicato molto spazio alla Santissima Trinità, come pure alla teologia palamita delle energie divine increate e all'esicasmo che ha sviluppato questa teologia.

Passando poi alla *teologia della creazione*, Staniloae scrive che il mondo è stato creato da un Soggetto libero che esce dalla sua trascendenza e che manifesta la sua potenza in quello che ha creato. Senza la Rivelazione, la divinità sarebbe rimasta inaccessibile all'uomo. Nel Verbo incarnato, quindi, Dio si è fatto accessibile all'uomo, dandogli anche la possibilità di un legame immediato con lui. Ciò non significa, però, una trasformazione della creatura in sostanza divina, ma Dio, Creatore per la sua natura e per la sua volontà, comunica le sue energie alla creazione. Tra il Creatore e la creazione, quindi, non c'è né identificazione panteista, né separazione irriducibile.

In questa prospettiva, il nostro autore ha sviluppato poi il *cristocentrismo della creazione*, cioè la creazione vista nella sua unità con il Logos creatore. Quale «Ragione» personale, il Verbo ipostatico è il Logos che raduna tutti gli esseri umani in sé senza confonderli. Lo stato originale, nel quale l'uomo era unito alla grazia divina, rappresenta lo stato normale dell'umanità. La natura in stato puro, ossia senza la grazia divina, non esiste. La troviamo sia nello stato «secondo la natura», cioè permeata dalla grazia, sia nello stato di «contro la natura», cioè senza grazia. La natura umana è perciò una natura attiva, avendo un'orientamento dinamico verso Dio.

Certo, l'uomo non è stato creato come un'esistenza asservita, ma, sotto l'influsso del diavolo, l'uomo accetta liberamente di uscire dalla comunione con Dio. In seguito al peccato, l'uomo ha cambiato la natura, è caduto in uno stato «contro la natura», cioè nello stato delle passioni, della corruzione, della morte. Quale anomalia ontologica, la caduta del primo uomo non significa, però, una distruzione dell'uomo in quanto persona responsabile. La coscienza, l'«io» personale, per mezzo del quale l'uomo parla con Dio e per mezzo del quale è unito a lui, può discernere l'elemento che è entrato nella sua natura come opposto alla natura. Comunque è sempre Dio colui che gli fa vedere ciò che è il peccato, per cui egli diventa cosciente dello stato di peccato e sente il bisogno di ritornare a quello che è proprio della sua natura.

La parte essenziale della Dogmatica di Dumitru Staniloae è stata dedicata alla *cristologia*, di cui ha sottolineato in particolare l'Incarnazione redentrice del Figlio di Dio, l'unione ipostatica personale del Verbo, l'aspetto ontologico del sacrificio di Gesù, la deificazione. La soteriologia, l'ecclesiologia, la spiritualità sono tutte, secondo lui, conseguenze della cristologia.

Per il teologo romeno, l'evento rivelatore e centrale della cristologia è costituito dall'Incarnazione del Figlio di Dio. L'Incarnazione è una nuova creazione, nel senso che riporta la natura umana alla novità che aveva all'inizio della creazione. Nell'Incarnazione si vede meglio come il Soggetto divino può cambiare il soggetto umano, pur restando soggetto della natura divina. Il Verbo incarnato comunica agli uomini l'amore del Padre e la grazia dello Spirito Santo, per mezzo della sua natura umana. La prima conseguenza dell'Incarnazione riguarda, quindi, la trasformazione della natura umana. In Gesù Cristo, il corpo umano viene spiritualizzato, diventa l'«uomo nuovo» in senso biblico, che riceve la sua esistenza dall'umanità divinizzata di Cristo, così come la donna l'ha ricevuta dal costato di Adamo.

Di conseguenza, l'opera redentrice di Cristo può essere vista in tre direzioni: anzitutto la sua natura umana, che si riempie della divinità; poi la natura degli uomini, che è liberata dal peccato; e, infine, la riconciliazione degli uomini con Dio. Questi tre aspetti dell'opera salvifica di Cristo non possono essere separati dalle tre forme del suo ministero, cioè quello di Re, di Profeta e di Sommo Sacerdote. In questo senso egli preferisce parlare di una concezione integrale del sacrificio di Cristo, cioè quella che vede non solo il significato del sacrificio offerto a Dio, ma anche il suo valore per la natura umana assunta da Cristo e, per mezzo di essa, per l'intera umanità. Per quanto riguarda il contenuto interiore del sacrificio, Staniloae afferma che Cristo resta sempre nello stato di sacrificio, nel doppio senso di offerta come uomo al Padre e di compassione per gli uomini.

La salvezza soggettiva è concepita, dal teologo romeno, come una rinascita, poiché la grazia agisce e purifica la natura umana simile al fuoco.

Questa rappresenta il risultato di una sinergia, di una collaborazione, in cui le opere buone del cristiano sono difatti le opere di Cristo. La grazia non diventa propria all'uomo per la natura, ma per l'unione con Dio. Si tratta di una deificazione per grazia.

Dalla cristologia Dumitru Staniloae passa poi all'*ecclesiologia*, in cui preferisce parlare della Chiesa come «il Corpo mistico del Signore nello Spirito Santo». La Chiesa riproduce sul piano umano, storico, la comunione della Trinità. In questo senso, la Chiesa è l'ambiente nel quale si attualizza, in modo sacramentale, l'Incarnazione, la Croce e la Risurrezione di Cristo.

Da ciò risulta, nella visione di Staniloae, il carattere cristocentrico dei *sacramenti*. I sacramenti non sono altro che mezzi di partecipazione sacramentale alla vita di Cristo, oppure, in senso contrario, la penetrazione di Cristo negli uomini. Perciò, nei sacramenti il cristiano vive, in modo anticipato, la libertà del mondo futuro e il riposo eterno.

L'ultima parte della Dogmatica di Staniloae è dedicata all'*escatologia*. Secondo il nostro autore, il mondo è un'esistenza creata da Dio per la crescita dell'uomo. Il corpo appartiene alla natura dell'uomo, dato che è stato assunto dal Figlio di Dio. Al giudizio finale, Dio rispetta la libertà dell'uomo, per cui l'anima resta per l'eternità con l'impronta del bene o del male che ha assunto durante la sua vita.

b) La spiritualità filocalica

La parte più consistente dell'opera di Dumitru Staniloae resta, senza dubbio, la traduzione e la spiegazione della *Filocalia* in 12 volumi. Un lavoro immenso che riflette le sue grandi capacità di esegeta e di ricercatore storico. La *Filocalia* contiene, infatti, una grande ricchezza di idee, sentenze, consigli ed esempi. Difatti, per il nostro autore, la Dogmatica, la Morale, la Filocalia, la Spiritualità formano un intero unitario, in cui la Filocalia rappresenta la parte sperimentale della dottrina ortodossa, fondata sulla distinzione tra l'essere divino inaccessibile e le energie divine increate.

Dumitru Staniloae si è sentito attirato da una visione particolare della *Filocalia*, che consiste nella liberazione della natura umana, corpo e spirito, dal peccato, per offrirla a Dio libera ed immacolata. Questa liberazione comincia con il ritorno della persona umana in sé stessa per ritrovare Dio. In questo sforzo eroico di purificazione e di autocontrollo, il corpo è dinamizzato attraverso la pratica delle virtù, diventando così un mezzo per conoscere Dio. Si arriva in questo modo ad una vita del tutto «spiritualizzata», ad uno stato di familiarità con lo Spirito di Dio.

Lo studio della spiritualità ortodossa, nell'opera di Staniloae, oltre alla traduzione e al commento della Filocalia, si è concentrato nel trattato di

ascetica e mistica, che è stato più tardi pubblicato proprio con il nome di *La spiritualità ortodossa*. Anche se ha tenuto questo corso soltanto per un anno (1947-1948), il tema della spiritualità non l'ha mai abbandonato. In un certo senso è il «roveto ardente» che illumina tutta la sua opera. In una società in cui l'ideologia dominante imponeva un'antropologia riduttiva, il teologo romeno ha avuto il coraggio di parlare dell'irriducibilità della persona umana e della sua relazione con Dio.

La base teologica della spiritualità sviluppata da Staniloae è costituita dall'antropologia cristiana biblica. Con il peccato, scrive lui, non si è persa l'immagine, ma si è fermato soltanto il processo della *somiglianza* con Dio. La somiglianza non significa che l'uomo diventerà quello che Dio è per natura, ma significa la partecipazione alle energie divine increate («dio secondo grazia») nell'eternità, tanto quanto è possibile all'uomo. In questo senso, egli non ha accettato l'idea di una distanza (*diastasi*) tra Dio e l'uomo. La deificazione è una «parola audace», perché pone l'incontro tra divino e umano in termini di partecipazione, d'unione, attraverso un'opera divina che innalza l'uomo al di là dei suoi limiti. Di conseguenza, la deificazione dell'uomo non è un'imitazione morale e legalista di Cristo, ma una presenza e un'opera diretta di Cristo nell'uomo.

Vista poi da parte dell'uomo, la deificazione significa la restaurazione e la fortificazione della natura umana. Perciò, afferma il nostro autore, nel processo di salita verso la deificazione (*epectasi*), la prima tappa è l'ascetica, ossia la separazione della persona dal mondo. Se il peccato è entrato nella natura umana attraverso la volontà e la libertà della persona umana, le conseguenze del peccato devono essere eliminate sempre attraverso la volontà e la libertà della persona. Senza la liberazione volontaria dalle passioni, senza la «mortificazione» del peccato, la deificazione non è possibile. Da questo processo di *epectasi* risulta non solo la restaurazione dell'unità e dell'integrità della natura umana, ma l'uomo acquisisce, senza che sia eliminata la sua dimensione creaturale, nuovi sensi, facoltà mistiche, soprannaturali. Da parte dell'anima, l'uomo ha già una predisposizione verso l'infinito, che non è stata distrutta con il peccato. Questa facoltà originaria è trasformata adesso strutturalmente.

In questo processo di ascensione, la forza che unisce l'uomo a Dio è l'amore. L'amore, scrive lui, è una forza che rende uguali le persone, senza confonderle. Essendo l'amore il segno di un rapporto personale con il Verbo, la sua forza viene dal fatto che la persona che si ama è nello stesso tempo Dio e uomo. Perciò, l'amore è superiore alla fede e alla speranza. Se, per mezzo della fede, Dio è affermato come quello che viene verso l'uomo; se poi, per mezzo della speranza, Dio è in cammino verso l'uomo e l'uomo in cammino verso Dio, allora per mezzo dell'amore si realizza l'unione immediata con lui.

c) L'apertura ai problemi del mondo

Una parte importante degli studi di Staniloae è stata dedicata alla storia e ai problemi con cui si confrontava l'Ortodossia romena. Secondo lui, il cristianesimo, impiantato sulla terra romena già dai tempi apostolici, ha dato al popolo romeno il senso di comunità. L'Ortodossia ha contribuito poi allo sviluppo della vita culturale, politica e sociale del paese. Ma al di là di questo ruolo storico, l'Ortodossia ha svolto una funzione di unità e di integrazione, per cui il legame tra Ortodossia e «romenismo» non è congiunturale, ma strutturale. L'assemblea sociale e l'unità nazionale del paese sono state organizzate secondo il modello della comunità e della liturgia ortodossa. Le aspirazioni nazionali dei fedeli hanno trovato un posto importante nelle preghiere e nelle richieste fatte dalla Chiesa.

Partendo da questo presupposto Staniloae si è impegnato a mostrare i valori dell'Ortodossia per il mondo contemporaneo. La teologia romena, come pure quella panortodossa, si era fermata ad una presentazione stereotipa dell'Ortodossia, a causa dalle dispute e dalle polemiche con le altre confessioni cristiane, come pure a causa delle circostanze storico-politiche. Ridotta ai corsi di preparazione pastorale per i sacerdoti, la teologia perdeva il suo carattere di ricerca accademica e critica. L'insegnamento teologico era orientato verso la conservazione intatta dell'Ortodossia tradizionale, verso lo studio del cristianesimo bizantino e del ruolo nazionale della Chiesa Ortodossa. Il quadro istituzionale e politico non era flessibile, e da qui la prudenza estrema dei teologi nell'impegnarsi nei settori di frontiera extra ecclesiale. Ogni tentativo di sviluppo teologico e di contestualizzazione, nozioni sospettate di influssi modernistici o ecumenici, era respinto per principio.

Perciò, il nostro autore si trovava a disagio con questo tipo di teologia. Certo, questa dissonanza non ha preso la forma di una dissidenza organizzata. Senza irritare i «demoni» dell'ideologia comunista, egli ha imposto tuttavia un metodo critico che è stato durevole in questo contesto. Secondo lui, la teologia doveva svolgere un servizio nella Chiesa, proprio per aiutarla ad uscire dalla crisi della storia. Essa diventa libera e duratura soltanto nella misura in cui si impegna nel dialogo con la società. Una teologia teleguidata, che vuole giustificare un'ideologia dominante, diventa essa stessa una ideologia.

Negli ultimi tempi, Dumitru Staniloae ha insistito anche sulla funzione pubblica, critica e profetica della teologia. La sua biografia e il suo destino sono stati associati alla storia del paese, così come la sua opera è stata collegata all'evoluzione del secolo. Egli ha avuto il coraggio di affermare che la storia umana può essere anche il frutto di alcuni fattori politici che usurpano

il potere del popolo e usano la violenza e il terrore. Mentre lo stato comunista voleva mettere l'influsso della Chiesa al servizio della politica nazionalista del dominio, non perché avesse avuto bisogno della Chiesa, ma perché, in un regime dittatoriale, ogni altro centro di potere diverso da quello del partito doveva essere respinto, il teologo romeno ha attirato l'attenzione delle autorità ecclesiastiche sul ruolo della fede e della spiritualità ortodossa nella vita del popolo romeno. Questo ruolo dev'essere guardato non solo dal punto di vista storico e culturale, ma anche dalla prospettiva del futuro e del destino del paese.

„STATUS NATURAE LAPSAE SIMUL ET REDEMPTAE" (*Gen* 3) IN *MAN AND WOMAN HE CREATED THEM: A THEOLOGY OF THE BODY* BY JOHN PAUL II

*Gabriel Iulian ROBU**

Abstract: In this article, my intention has been to emphasize the role of the postlapsarian protology (*Gen* 3) in the anthropology enlightened by the mystery of Christ (*status lapsae simul et redemptae*). I considered the disastrous consequences of original sin, the perspective of death, the appearance of shame, the change in the meaning of nakedness – a change generated by the triple concupiscence in the human heart, the deformation of the spousal meaning of the human body and the disorder produced in the *communio personarum,* as they are presented in the catecheses of *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body* by John Paul II. Finally, from the perspective of the *protoevangelium* (cf. *Gen* 3:15), I examined protology and anthropology in the light of Christology, because in Christ it has been historically manifested and eminently revealed who man is and what is his fulfillment.

Keywords: creation, man, woman, theology, body, Genesis.

Introduction

Status naturae lapsae simul et redemptae is contained in the theology of the body by John Paul II that takes into account the original state, original sin, and salvation of man in Christ. These are the three stages that indicate the roots of the *ethos* for *communio personarum,* as well as the three temporal dimensions – past, present and future – reconciled and united in a theological synthesis. After presenting the creation of man in the preceding articles, it is my aim in this present article to highlight these three aspects of the human existence redeemed in Christ as they are exposed within the interpretation that John Paul II proposes for *Gen* 3.

1. Original sin and its consequences

Original sin occurs in the will and conscience of man and appears as an act of disobedience. This disobedience is the principle of all other sins. In this sin begins the *mysterium iniquitatis*; but, only with reference to this

* Pontifical University of Lateran, Rome.

mystery of evil, the redeeming power of *mysterium pietatis* becomes particularly clear and efficient[1].

1.1. Sin and the perspective of death

Man, as a subject of the alliance, is placed in front of the tree of knowledge of good and evil. If he eats of it, he will die (cf. *Gen* 2:16-17). In the words "to die" – this perspective is presented to man as a radical antithesis to what he was intended to be. The tree of Eden presents a clear symbolism: man was not allowed to change the meaning of what is good and what is evil, but he should have appealed to a superior principle[2]. Therefore, the word of God suggests that the human being depends on divinity, by a dependence, which makes man a limited creature susceptible to non-being. Still, the postulate of death is conditional: "*if* you eat". By listening to God's command, man understands that the tree in Eden had roots not only in the garden soil but also in his humanity, in his heart and freedom[3]. This freedom would find its full realization precisely in obedience[4]. The moment when God asks man not to eat from the interdicted tree it is connected to that of man's choice and self-determination, that is, that of exercising free will[5]. Here, the law of God and of human freedom meet and are called to interpenetrate mutually[6]. From the perspective of the possibility of this interpenetration, the hagiographer presents the human person endowed with his own subjectivity.

Gen 3:1-5 reports the key moment in which the gift of God's love is put under doubt by the heart of man. In so doing, man turns his back on God. In a certain sense, he takes God out of his heart[7], goes far away from him, closes his freedom to God and opens it to the Father of lies. Immediately we can notice the consequences of anti-Word, of anti-truth, of the falsification of the truth about God. The Creator is suspected and accused in the mind of the creature and so for the first time there appears the perverse genius of suspicion[8].

---

[1] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Dominum et vivificantem* (18 May 1986) 33: *AAS* 9 (1986) 845-846.

[2] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Fides et ratio* (14 September 1998) 21: *AAS* 1 (1999) 22.

[3] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, , Città Nuova, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1987[2], 52.

[4] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis splendor* (6 August 1993) 35: *AAS* 12 (1993) 1161-1162.

[5] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 48.

[6] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis splendor* (6 August 1993) 41: *AAS* 12 (1993) 1165-1166.

[7] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 123.

[8] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Dominum et vivificantem* (18 May 1986) 37: *AAS* 9 (1986) 850.

The adverb "now" in *Gen* 3:7 suggests the emergence of a new phase following the break of the first alliance, a phase that follows the first "obedience" test, that is, the invitation to obey the word of Truth and accept Love according to the fullness of the Creator's will[9]. The negative effect of disobedience is confirmed by the evidence of it on the whole of human history. The horizon of death extends over the whole perspective of human life on earth: man who breaks the alliance with God is cut off from the tree of life (cf. *Gen* 3:22). In this way, man's life on earth is framed between certain limits, between birth and death[10].

1.2. The change of the meaning of the original nakedness

After sinning, the first two people opened their eyes and saw that they were naked, and therefore they were ashamed. The first phrase of the Yahwiste account of man's after-sin situation shows the new state of human nature. Man is trying to cover his own shame by showing its effect, but not the cause. His nakedness, in the *status naturae lapsae*, probably does not have a literal meaning, it does not refer strictly to the body, but it shows that man, created to be a gift for others, interrupted his participation to his Gift, by getting closed to the love of God and was deprived of the supernatural gifts. Man, Adam and Eve, lost what did not belong strictly to nature: *integritas*, *sanctitas*, *inocentia*[11]. His *liberum arbitrium* has not been taken away, but just weakened[12].

The sin of man and woman also consists in not having affirmed their control over their sexuality and, in so doing, in not having seen the other's person identity apart from his body. This lack of awareness also disturbs one's own person[13]. Before original sin, the body was a clear component of the reciprocal gifts in the *communio personarum*. But now *Gen* 3:10 reports the appearance of a change: man loses the original confidence of being a image of God, an image also expressed through his body. He loses the sense of his right to examine and master the world. The words "I was afraid" (*Gen* 3:10) confirm the dissolution of the original understanding of the body as a sign of the person and the visible world as God's gift. *Gen* 3:10 expresses the consciousness of self-finitude, the sense of insecurity of his own somatic structure facing the natural processes operating with an inevitable determinism[14].

---

[9] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 66-67.

[10] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 103.

[11] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 125-126.

[12] Concilium Tridentinum, Decretum *De justificatione*, I, *DS* 1521.

[13] Cf. C. Caffarra, "Il magistero di Giovanni Paolo II su Matrimonio e Famiglia", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 2 (20005) 33.

[14] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 127.

We can easily notice how the very meaning of the material world and work was changed: "By the sweat of your face will you earn your food, until you return to the ground, as you were taken from it. For dust you are and to dust you shall return" (*Gen* 3:19)[15].

1.3. The anthropological relevance of the original shame

Concupiscence is a state of the person, considered in her entire subjective-objective dimension, which tries to impede the realization of the whole truth of the human being. Speaking of concupiscence, John Paul II opposes within this context the notion of "original nakedness" and "original shame". Nakedness before original sin expressed the free dimension of the mutual gift. Shame, on the other side, shows that this original quality had been corrupted[16]: *Gen* 3:7 indicates the mutual shame of the first people as a symptom of the *status of natural lapsae*. Here, shame reaches its highest degree, resonating in the very layers of human existence. This shame is immanent and relational: it manifests itself in the dimension of human inwardness, and at the same time, it refers to another. We can also talk about a "cosmic" shame – the man, *imago Dei*, created to master the earth, is subject to the hostile action of the earth[17]. Thus, shame reveals a specific difficulty in perceiving the human essence of one's own body because of the rupture of man's original spiritual and somatic unity[18].

Sin has corrupted man's relationship with woman and introduced shame into the world, because the ambition of self-sufficiency stops the access to the Trinitarian mystery of unity, purity, and love. Man becomes incapable of recognizing the other as an *alter ego*, and of transposing himself to the other person, and therefore incapable of giving to each other in order to participate in a life that is more than the sum of two isolated lives[19].

---

[15] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Solicitudo rei socialis* (30 December 1987) 30: *AAS* 5 (1988) 551-552.

[16] Cf. A. Mattheeuws, "De la Bible à *Humanae vitae*. Les catéchèses de Jean Paul II", in *Nouvelle revue théologique* 111 (1989) 232.

[17] Reading the catechesis of Pope John Paul II and the exhortation of Pope Francis, one can observe the continuity and harmony between the teachings of both Popes regarding the effects of the original sin on the life of the family: "Nor can we overlook the social degeneration brought about by sin, as, for example, when human beings tyrannize nature, selfishly and even brutally ravaging it. This leads to the desertification of the earth (cf. *Gen* 3:17-19) and those social and economic imbalances denounced by the prophets, beginning with Elijah (cf. *1Kg* 21) and culminating in Jesus' own words against injustice (cf. *Lk* 12:13; 16:1-31)", *Amoris Laetitia* 26.

[18] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 128-129.

[19] Cf. A. Vingt-Trois, „Un Pape philosophe et théologien", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 2 (2005) 63.

For the first time people realize that, their body ceased to reach the strength of the spirit, which directs him/her to the face of God. Shame bears the sign of a specific humiliation mediated by the body, the humiliation of instrumentalization[20]. Shame also contains such accurate self-knowledge as to create a fundamental unrest in all human existence. Shame has also a sexual character[21]. The man proved that through his sexual body he ceased to be placed over the *animalia*. He experienced the fracture of the personal integrity of his own body, especially in what determined his sexuality. The simplicity and purity that facilitated a singular fullness in the mutual communication of oneself disappeared. Gender diversity was suddenly perceived as an element of mutual counter-argument[22] that caused loneliness[23].

2. The theological character of concupiscence

Concupiscence is the consequence of breaking the alliance with God. This rupture takes place primarily in the heart of man[24] and has direct effects on it: it disturbs the spousal significance of the body and hurts *communio personarum*. Concupiscence is not a sin, but a disordered tendency of sensitivity and sentiment, orientated to evading the judgment of reason, by considering the person in himself and in others not as a goal but as an instrument of pleasure[25].

---

[20] Cf. J. Noriega, *Destinul erosului: perspective de morală sexuală*, Galaxia Gutenberg,Târgu-Lăpuş 2011, 97. Pope Francis reintroduces and develops this teaching in *Amoris Laetitia*: "Modesty is a natural means whereby we defend our personal privacy and prevent ourselves from being turned into objects to be used. Without a sense of modesty, affection and sexuality can be reduced to an obsession with genitality and unhealthy behaviours that distort our capacity for love, and with forms of sexual violence that lead to inhuman treatment or cause hurt to others" (*AL* 282). For both popes, the body is a value and not an object. In their teachings, the other person can never be reduced to an object of consumption or a tool of pleasure. Because man is created in the image and likeness of God and has been saved by Christ the incarnate Word, he must never use another as an object of desires.

[21] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 130.

[22] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 129.132-133; N. Martin – R. Martin, "Einleitung", în John Paul II, *Die menschliche Liebe*, Patris Verlag, Vallendat-Schönstatt 1985, 35.

[23] În *Reflection on Fatherhood*, K. Wojtila summarizes the message of the whole piece *Radiation of Fatherhood*: Adam, after sin, experiences loneliness, but also the desire to enter into communion, to be groom and father. Cf. M. Waldstein, "The Hearts of Father and The Teenager: Communicating the Faith in the Context of Modern Culture", *Famiglia e vita. Rivista quadrimestrale di Pontificio Consiglio per la Famiglia* 3 (2006) – 1 (2007) 66.

[24] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 121.

[25] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 496.

2.1. Concupiscence affects communio personarum

The concupiscent man is looking at woman to desire her (cf. *Mt* 5:27-28). In this looking at her, which transforms woman into an object, it is encountered in the manifestation of the triple concupiscence, of the flesh, of the eyes and the pride of possession: "because everything there is in the world – disordered bodily desires, disordered desires of the eyes, and pride in possession – is not from the Father but is from the world. And the world, with all its disordered desires, is passing away. But whoever does the will of God remains forever" (*1Jn*: 2:16-17)[26].

The concupiscent man loses the capacity of a full reciprocal *communio*. He loses his original certainty that the human body, through femininity and masculinity, is precisely that substrate of the *communio personarum*, that it expresses this *communio*, and it serves its fulfillment. The consciousness of this loss is like a second discovery of his own sex, which in the biblical narrative clearly differs from the first discovery, because concupiscence brings a constitutive difficulty of immediate relationship with one's own body. Concupiscence works not only in the consciousness of one's own subjectivity, but also in relation to the subjectivity of the other human beings[27].

The history of human consciences and of souls has always confirmed the words of *Genesis* 3:16: "I shall give you intense pain in childbearing; you will give birth to your children in pain. Your yearning will be for your husband, and he will dominate you". These words concern not only the moment of the union between the woman and the man, but also the wider context of the collateral relationships generated by the conjugal union. For the first time here, the man is defined as "husband". Within the context of the Jahwist narrative, *Gen* 3:16 suggests a lack, namely the loss of personal communion, because the original and beatific union has been distorted by concupiscence present in the heart of man: concupiscence divided dramatically the first people and even puts them in opposition because of the sexual differentiation.

The same ideas are underlined by Pope Francis in *Amoris laetitia* 19, when he states:

> The word of God constantly testifies to that sombre dimension already present at the beginning, when, through sin, the relationship of love and purity between man and woman turns into domination: *Your desire shall be for your husband, and he shall rule over you* (*Gen* 3:16).

Woman, whose instinct moves her towards her husband, and man who responds to his instinct – "Your yearning will be for your husband, and he

[26] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 122.
[27] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 133-134.

will dominate you”, form undoubtedly the same human pair of *Gen* 2:24. However, now they are different. They are affected by the insatiability of union, which does not cease to attract man and woman[28]. Their body does not cease to stimulate the desires of the personal union, because the contracted concupiscence leads, even if in its own way, to these desires. But these desires by themselves are incapable of promoting union as *communio personarum*. Concupiscence does not unite, but tries to possess people as if they were objects. Desire becomes the updating of concupiscence, whereby the other person is reduced to an object of profit. The act of following the voice of concupiscence is an intentional reduction, a restriction or a closing of the horizon of mind and heart. This intentional reduction has an axiological dimension, ruining the hierarchy of values that had ordained the former attraction between woman and man[29].

The communion of loving persons is usually expressed by the word “mine”, *my* wife, *my* husband. These are pronouns which, in their material significance, describe ownership, and in our case, the personal analogy of this relationship. As any analogy, it includes similarity, but also differentiation. This difference consists in the fact that, in the original sense, of possession, belonging involves only the relation between an object and a subject, in the language of authentic love, “mine” contradicts radically this connotation, which is constitutive to concupiscence[30].

2.2. Concupiscence deforms the spousal meaning of the human body

Since man dominates woman (cf. *Gen* 3:16), in the *communio personarum* it steps into a movement contrary to human nature, that is, a relationship of possession of the other as if he/she were just an object. This is also one of the great problems of modernity. It is due to a dualist vision of man: the opposition between self-reflexive identity and human corporality[31]. This is the meaning of limiting the spousal relationship which is caused by concupiscence[32]. This limitation does not change the reality itself, because the human body does not cease to be sexual – the significance of the body is, in a certain sense, “ahistorical”, or beyond-historical and beyond-cultural. However Pope John Paul II, in his reflection, takes into account the human historicity according to biblical doctrine. But concupiscence refers to the

[28] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 135-136.

[29] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 170-71.

[30] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 146-147.

[31] Cf. D. Mieth, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Herder, Freiburg im Breisgau 2001; trad. italiană, *La dittatura dei geni*, Queriniana, Brescia 2003, 163-164.

[32] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 139.

inner dimension, which is missed by the external criteria of historicity, but which can still be considered "historical" because it is at the basis of all the elements constituting the history of man, and thus it reveals the depth and root of historicity[33].

The spousal meaning of the body is not totally suffocated by concupiscence, but only limited and so the heart of man has become the theatre of fights between true love and concupiscence. The more concupiscence dominates, the more the spousal meaning of the human body is clouded. Concupiscence restricts the capacity of man's self-governance, which makes the inner freedom of self-giving impossible[34]. Concupiscence undermines the true value of giving and thereby depersonalizes man, depriving him from the dignity of the true gift, turning him into an object for the other. Man becomes an object for man. He loses his true subjectivity and is taken over by the uncontrolled objectivity of the body[35]. Moreover, the concupiscence casts doubt that the other is willed for himself/herself by the Creator.

Pope John Paul II uses mainly the term "the meaning of the body", desiring to avoid any subjectivist meaning, as if the body would not in itself have an objective significance, but only the significance attributed to it by the person's consciousness. However, in the history of individuals and of mankind, the two moments, both the objective and the subjective one, are indissoluble[36]. But concupiscence that "comes from the world" limits and deforms this objective way of the existence of the body. And it is the "heart" of man that experiences the degree of this limitation and distortion. In the new state of the *naturae lapsae*, the natural and somatic substrate of sexuality manifests itself as a quasi-autonomous force, marking a certain "constraint of the body", operating on its own dynamics, limiting the expression of the spirit and the human experience of exchanging the mutual gift[37].

2.3. Concupiscence in the perspective of salvation in Christ

Christ's words about concupiscence are radical: "You have heard how it was said, You shall not commit adultery. But I say this to you, if a man looks at a woman lustfully, he has already committed adultery with her in

[33] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 140.

[34] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 144.

[35] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 143. The same ideas are underlined several times by Pope Francis in *Amoria Laetitia*: "It is, after all, a fact that sex often becomes depersonalized and unhealthy; as a result, it becomes the occasion and instrument for self-assertion and the selfish satisfaction of personal desires and instincts"(153) But also in our own day, sexuality risks being poisoned by the mentality of use and discard" (155).

[36] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 141, footnote 1.

[37] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 142.

his heart” (*Mt* 5:27-28). Christ asks man to be fully conscience of his own acts, and especially of inner acts, in the sphere of relationships with a person of another sex, to have the consciousness of the inner impulses of the heart, to personalize and analyse them maturely. The words of Christ require that in this sphere, which seems to belong exclusively to the body and senses, ie to the exterior man, the Christian is to know how to truly be an interior man, masterful of his impulses and his own corporality, in order to discover the spousal meaning and beauty of the human body[38].

The judgment that Christ makes on concupiscence differs from that proposed by the Manichaean ontology. While for the Manichaean mentality, body and sexuality are anti-values; from the very beginning, for Christ the body was called to become a manifestation of the spirit. This is especially accomplished by the spousal union when the two spouses “become one flesh” (*Gen* 2:24). Christ thus defends the inviolable rights of this union between man and woman, that in the light of the history of salvation assumes the value of a sacramental sign[39].

In the light of Christ’s words, we affirm that the triple concupiscence does not destroy the possibility to analyse the language of the body and its spousal meaning. If concupiscence, by itself, generates numerous mistakes in discerning the language of the body, and thereby produces sin, i.e. the evil opposite to purity, yet within the sphere of the ethos of salvation there always remains the possibility of passing from error to truth: although man is under the influence of concupiscence, he is “called” to the reality of salvation in Christ (*simul lapsus et redemptus*)[40]. The ethos of salvation taught by Christ is accomplished by temperance, continence of desires, self-control, life in the Spirit, by purity[41]: “The desires of self-indulgence are always in opposition to the Spirit, and the desires of the Spirit are in opposition to self-indulgence: they are opposites, one against the other; that is how you are prevented from doing the things that you want to” (*Gal* 5:17). Sin did not completely deprive Adam and Eve of the possibility of living a “beautiful love”[42] in marriage. Marriage, as a sacrament born of the mystery of salvation, reborn by the spontaneous love between Christ and his Church, is an effective expression of the saving power of God, who

---

[38] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 198-199.

[39] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 187-188.

[40] The Scolastics wrote a lot about the *status naturae redemptae*. Although the Council does not often use this word, it still refers to it in many places. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 408-409; John Paul II, *Memoria e identità*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2005, 33.

[41] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 203.207.219.

[42] Cf. John Paul II, Letter to Families *Gratissimam sane* (2 February 1994) 20: *AAS* 86 (1994) 915.

realizes his eternal plan despite man's sin, despite the triple concupiscence generated in the heart of man and women. As a sacramental expression of this salvific power, marriage becomes an exhortation to dominate the concupiscence[43] through temperance and chastity. Chastity not only fights against concupiscence, it also supports the freedom of self-giving, the freedom of loving[44]. Love, because it is eminently human, a person-to-person act, and encompasses the good of the whole person and can endow with special dignity the modes of expression of the body and the soul[45].

So, in the design of salvation of the whole man, soul and body, Christ addresses the concupiscent man, the contemporary man who, in the depth of his person keeps the original sign and the genetic dowry of the "beginning". Sin did not destroy the image of God imprinted in the human person, that's why man can find and realize the value of his body by opening himself to the Holy Spirit[46].

3. *Protoevangelium* and its fulfillment in Christ

Even before sin, man wore the fruit of the eternal choice in Christ[47]. He, the new Adam, reveals man to man, and renders his resemblance to God, which was deformed by the first sin, and Christ recreates it[48]. As in him, human nature was assumed without being destroyed, through this very fact it was also exalted in us to a sublime dignity[49].

*3.1. Protoevangelium (*Gen *3:15) – the promise of the Saviour*

The *protoevangelium* is the beginning of a new hope, the first announcement of salvation. The salvation of the body is connected, cf. *Rom*, to this hope in which "we were saved" (8:24). Through this hope that appeared at the dawn of mankind, the salvation of the body acquires an anthropological dimension: it was the salvation of the whole man. At the same time, this salvation exposes all creation to brilliant radiation, which, from the beginning, had been subordinated to man (cf. *Gen* 1: 28-30). Protoevangelium is therefore good news for the whole cosmos[50]. Through the fulfillment of

---

[43] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 389.

[44] Cf. P.B. de Malherbe, „*Humanae vitae*: l'ésperance de l'amour en Dieu qui nous aime", 139.

[45] Cf. N. Mareş, *Papă pentru mileniul al III-lea*, N.M. Colosseum, Bucureşti 2000, 135.

[46] Cf. A. Mattheeuws, „De la Bible à *Humanae vitae*. Les catéchèses de Jean Paul II", 233.

[47] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 374.

[48] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Redemptor hominis* (4 March 1979) 10: *AAS* 4 (1979) 274.

[49] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Redemptor hominis* (4 March 1979) 8: *AAS* 4 (1979) 270.

[50] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 334.

this *evangelium, good news*, the original goodness and worth of “being human” is not lost, thanks to the metaphysical principle of creation, but also to the promise of redemption issued immediately after the fall[51].

When Jesus, in *Mt* 19, recalled “the beginning”, he did not refer only to the original innocence, but to the whole history of salvation. This is why in the Jahwist account of *Genesis* 2-3 we are already witnessing the fact that fallen man receives the promise of salvation by a word considered *protoevangelium* (cf. *Gen* 3:15) and begins to live in the theological perspective of salvation. Already *LXX* interprets *Gen* 3:15 in a messianic sense, applying the masculine pronoun *autòs* to the neuter Greek noun *sperma* (*seed*, in Vulgata). The Jewish tradition continues this interpretation. The Christian exegesis, starting with St. Irenaeus[52], proposes this text as the *protoevangelium*, which predicts the victory borne by Christ over Satan. Although in the last few centuries the Scriptures' scholars have interpreted this pericope differently, yet, more recently, it returned to the Messianic interpretation[53].

3.2. Jesus Christ – the Redeemer of the whole man

The New Testament presents the fulfillment of protology in a Messianic perspective: Jesus is the Messiah, the descendant of David (cf. *Rom* 1:3, *2Tim* 2:8), “born of a woman” (*Gal* 4:4), the new Adam and the new David, cf. *Rom* 15), who must reign until he has put all his enemies under his feet (*1Cor* 15:25). *Rev* 12:1-10 also shows the final fulfillment of the prophecy of Genesis 3:15 which, although not a very clear and immediate announcement of Jesus as the Messiah of Israel, nevertheless leads to him through the royal and Messianic tradition that unites the Old to the New Testament[54].

Christ speaks in the name of hope planted in the heart of man by *protoevangelium*. Christ fulfills this hope through both his words and the testimony of his glorious and salvific death and resurrection. Through these, the salvation of the body has already been fulfilled in Christ. It was confirmed in him the hope that we “were saved” (*Rom* 8:24)[55]. Thanks to Christ, every man has received again a renewed body, by God's grace. Christ has printed within the body of every man a new dignity, which generates a new obligation: the holiness of a life in the Spirit and the purity that glorifies God[56]. We have been bought at a high price (cf. *1Cor* 6:20), because our body was assumed by Christ and has become the body of One

---

[51] Cf. J. Noriega, *Destinul erosului: perspective de morală sexuală*, 47.

[52] Cf. Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, III, 23,7: *SCh* 211,465-466.

[53] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 41.

[54] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 41, footnote 1.

[55] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 334-335.

[56] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 229.

who is true God and true Man. The salvation of the body includes that the body is called to a new measure of holiness through the participation to Christ's life and redeeming power[57].

Salvation means a new creation, the assumption of everything that has been created, to express the fullness of grace, justice, equity and holiness in creation and especially in man. The last expression of salvation is the resurrection[58]. In the resurrection, the eschatological man will be free from the body-soul fight, and will experience perfect unity and harmony with the soul. The spiritualization of the body does not mean that the spirit will dominate the body, but that it will penetrate the energies of the body. It is not a disincarnation or dehumanization of man, but on the contrary, it is its perfect fulfillment. This new spiritual state will be the fruit of grace, that is, of the communication of God not only to the soul but also to the whole psychosomatic subjectivity of man[59].

3.3. The relationship between protology, christology and eschatology

God's plan for the human person has been inscribed in the human being's state of orientation towards the other. In order to know this plan, man has to be reminded of his own and his fellow man's identity. Only in this *anamnesis* can one realize the knowledge of the events from the beginning (protology) and to the end (eschatology)[60].

The progress of cultures shows that there is something in man that transcends cultures. This is precisely the nature of man. To consider it, at the urge of Jesus, we must return "to the beginning" (cf. *Mt* 19:19-19), to the account of creation. In the same sense, the Church asserts that beyond all the present changes, there are many things that do not change and which have their ultimate foundation in Christ, who is the same today as he was yesterday and as he will be forever (cf. *Heb* 13:8). He is the Beginning, *Alpha*, who, assuming human nature, permanently illuminates it in its constitutive elements and in the dynamism of his love to God and to the fellow man[61].

The reality of the creation of the prelapsarian man bears the mark of the perennial choice of man in Christ: man is called to holiness through the grace of the adoption to be God's son[62]. Salvation, on the other hand,

---

57 Cf. JOHN PAUL II, *Uomo e donna lo creò*, 226.

58 Cf. JOHN PAUL II, *Uomo e donna lo creò*, 230.

59 Cf. JOHN PAUL II, *Uomo e donna lo creò*, 267-268.

60 Cf. S. GRYGIEL, "Amore e lavoro si sono ammalati", *Nuntium* 9 (1999) 137.

61 Cf. JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Veritatis splendor* (6 August 1993) 53: *AAS* 12 (1993) 1176.

62 Cf. JOHN PAUL II, *Uomo e donna lo creò*, 374.

must become the source of the supernatural coating by grace of the postlapsarian man[63]. The supernatural grace given to man before sin announced the Incarnation and anticipated Jesus's coming into the world. Through Incarnation, Christ ingrained into the human body a new dignity and oriented it towards the eschatological fullness of the redeemed man[64].

"The revelation of the sons of God" in Christ is definitely directed to that freedom and glory in which the sons of God must participate. "Salvation of the body" is also something that we expect. Through it we understand Christ's eschatological victory over death, for which Christ gave supreme witness through his resurrection[65]. In the light of this theology, according to *The beginning* and *Salvation*, Pope John Paul II approaches the topic of the eschatological event in the third cycle of catechesis. In this itinerary, John Paul II presents the full extent of theology of the body. The man destined to resurrection is the same who in the beginning was created in God's likeness and image, who sinned in paradise and needs Redeemer. This dual reference to the origin and to the end, characteristic of the Pope's method, impregnates the approach to the reality of the history and to the man of today[66].

In the classic dogmatic theology, protology indicated the chapters *De Deo creante*, *De Deo elevante* and *De peccato originali*[67]. The connection between protology and eschatology involves two paradigms: the infralapsarian state, that is, from creation to the fall, for which eschatology is understood as a new creation. The postlapsarian state, following the failure of sin, for which *eschaton* represents the final restoration of fallen creation. In both cases, πρῶτα are interpreted within the light of ἔσχατα. This connection can not be perceived outside of Christology, outside the theology of the Word that was at the beginning: "In the beginning was the Word: the Word was with God and the Word was God. He was with God in the beginning. Through him all things came into being, not one thing came into being except through him" (*Jn* 1:1-3), cf. Anselm of Canterbury, Thomas of Aquinas, Teilhard de Chardin)[68]. Actually, salvation, the price that had to be paid for sin, brings with it a new discovery, a re-creation of all that had already been created "in the beginning"[69].

[63] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 226.

[64] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 227-228.

[65] Cf. John Paul II, *Uomo e donna lo creò*, 334-335.

[66] Cf. A. Mattheeuws, "De la Bible à *Humanae vitae*. Les catéchèses de Jean Paul II", 233.

[67] Cf. K. Rahner, "Protologia", în *Sacramentum mundi*, VI, Morcelliana, Brescia 1976, 565.

[68] Cf. H. Wagner, "Protologie", în *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Viena 2009, 668-669.

[69] Cf. John Paul II, *Dono e mistero*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1996, 92.

If Christology is the radical and supreme measure of anthropology[70], after the incarnation, anthropology must always be read as an incomplete Christology, and Christology as the purpose and foundation of anthropology[71], because in Christ it has been manifested historically and eminently revealed who man is. It follows that an appropriate protology is only possible in an eschatological dimension and proceeding from Christ. In fact, as the beginning is an open, goal-oriented principle, updated in its conclusion, protology and eschatology present a reciprocal intrinsic relationship. The progressive and inchoative presence of the *eschaton*, accomplished within Christ, that is active in a veiled form in the self-fulfillment accepted by man, includes also the presence of *the beginning*. Therefore, the "beginning", as a sustainable determination of man, is accessible only in a retrospective way of etiology, that starts from that salvific situation. Through this, the progress of the history of salvation is in fact the progress of protology, in the ascending going from its starting point[72].

Like Saint John Paul II, Pope Francis in *Amoris Laetitia* connects the protology with eschatology in a Christological key. Christ is the way to understand both the beginning of mankind and his end. For both popes, Christ is the full man and he is the way that shows man how he/she can truly find personal and mutual fulfillment in married life.

Conclusion

Status naturae lapsae simul et redemptae is the fundamental concept of John Paul II's anthropology and cristology because, in John Paul II's view, *mysterium pietatis* can not be fully understood except in the light of the protological *mysterium iniquitatis*, described by *Gen* 3. In this perspective, the history of salvation, leading to the final fulfillment in the *eschaton*, is the assumption of the beginning of man: creation, sin, and the complete and definitive restoration in Christ. The relationship between creation and the fall refers also to the contemporary man and contains the doctrine

---

[70] For John Paul II, "anthropology is linked to a double thread to the centrality of Christology: anthropology depends on it, it is fulfilled in it". R. FISICHELLA, "Un magistero fondato nella Trinità", *Communio* 190-191 (2003) 25.

[71] The anthropology from *Uomo e donna lo creó* is actually the echo of the theology of the Encyclical Letter *Redemptor hominis*, where Christ is presented as the center of the cosmos and of history, and of the theology from the Encyclical Letter *Dives in misericordia*, where Christ is presented as the incarnation of God's mercy. Cf. N. MARTIN – R. MARTIN, "Vorwort", 18-19.

[72] Cf. K. RAHNER, "Fondazione generale della protologia e dell'antropologia teologica", în *Mysterium salutis*, *Grundriss heilsgeschichter Dogmatik*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1967; trad. into Italian, *Mysterium salutis*, IV, *La storia della salvezza prima di Cristo*, ed. J. Feiner – M. Löhrer, Queriniana, Brescia 1970, 27-28.

of the creatural situation of the present world, the world being the human environment and the context of the history of salvation, including the restoration of man in Christ.

The theme of *the beginning* is a hermeneutical key for an authentic comprehensibility of God’s original plan, always present in man’s history and in his most genuine truth. The theological themes of *Gen* 1-3 form a unit, but they are only part of anthropology. The other part is enlightened by Incarnation, forgiveness in Christ, and soteriology, because a complete theology about man addresses also the theme of salvation. Protology is possible only with Christ and in Christ.